SERIA
IDEE WĘDROWNE NA SŁOWIAŃSKICH BAŁKANACH 5

LEKSYKON IDEI WĘDROWNYCH NA SŁOWIAŃSKICH BAŁKANACH XVIII–XXI WIEK



TOM 5

KULTURA · KSZTAŁCENIE · HUMANIZM

Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk

Fundacja Slawistyczna

LEKSYKON
IDEI WĘDROWNYCH
NA SŁOWIAŃSKICH BAŁKANACH
XVIII–XXI WIEK

AUTORZY TOMU 5

Anna Boguska
Ewelina Drzewiecka
Dorota Gil
Agata Jawoszek-Goździk
Celina Juda
Damian Kubik
Lech Miodyński
Katarzyna Sudnik
Jasmina Šuler-Galos
Ewa Wróblewska-Trochimiuk

oraz

Roksani D. Argiropulu
Agnieszka Ayşen Kaim
Nina Dimitrowa
Paulina Dominik
Ikaros Mantuwalos
Aleksandra Sfoini

LEKSYKON
IDEI WĘDROWNYCH
NA SŁOWIAŃSKICH BAŁKANACH
XVIII–XXI WIEK

TOM 5

KULTURA • KSZTAŁCENIE • HUMANIZM

Pod redakcją
Grażyny Szwat-Gyłybowej
we współpracy
z Dorotą Gil i Lechem Miodyńskim

Warszawa 2019

Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk

Fundacja Slawistyczna

Recenzje wydawnicze
Dr Maciej Falski (Uniwersytet Warszawski)
Prof. dr hab. Aleksander Naumow (Università Ca' Foscari, Wenecja, Włochy)

Monografia powstała w ramach projektu badawczego pt. „Idee wędrowne na słowiańskich Bałkanach (XVIII–XX w.)", sfinansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki (nr projektu 2014/13/B/HS2/01057).

NARODOWE CENTRUM NAUKI

Leksykon idei wędrownych na słowiańskich Bałkanach, t. 5 (publikacja monografii naukowej) – zadanie finansowane w ramach umowy 703/P-DUN/2019 ze środków Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego przeznaczonych na działalność upowszechniającą naukę.

Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego

Redakcja merytoryczna
Grażyna Szwat-Gyłybowa (Bułgaria, Macedonia oraz całość),
Dorota Gil (BiH, Czarnogóra, Serbia), Lech Miodyński (Chorwacja, Słowenia)

Tłumaczenia
Krzysztof Usakiewicz (z angielskiego, bułgarskiego i greckiego)

Okładka i layout serii
Barbara Grunwald-Hajdasz

Redakcja
Joanna Pomorska

Korekta
Dorota Muszyńska-Wolny

Skład i łamanie
Andrzej Cedro

ISBN 978-83-64031-97-7
ISSN 2545-1774 (Idee Wędrowne na Słowiańskich Bałkanach)

Instytut Slawistyki Polskiej Akademii Nauk
ul. Bartoszewicza 1b/17, 00-337 Warszawa
tel. 22 826 76 88
wydawnictwo@ispan.waw.pl; www.ispan.waw.pl

SPIS TREŚCI

KULTURA

KULTURA
(Bośnia i Hercegowina)

Pierwsze próby definiowania kultury (bośn. *kultura*) i początki jej funkcjonowania jako idei wiązały się w Bośni i Hercegowinie (dalej: BiH) z działalnością bośniackich franciszkanów (w XVIII–XIX wieku), a następnie z odrodzeniem narodowym Boszniaków (→ odrodzenie narodowe) już po okupacji BiH przez Austro-Węgry w 1878 roku. Tymczasem idea kultury, czy raczej kultur narodowych, pojawia się w kontekście rożnych, często sprzecznych projektów społecznych lub politycznych. Ideolodzy emancypacji poszczególnych bośniackich narodów dostrzegają potrzebę wyznaczenia specyfiki własnej kultury w opozycji do (nie)kultury sąsiadów, przy czym należy zaznaczyć, że termin „kultura" jest utożsamiany, zwłaszcza przez muzułmanów, z obyczajem, tradycją, nakazem pielęgnowania „tradycyjnych" zachowań (→ tradycja).

Franciszkanie, zwłaszcza studiujący za granicą i zafascynowani chorwackim odrodzeniem narodowym i iliryzmem, np. Ivan Franjo Jukić (1818–1857), Grga Martić (1822–1905), Antun Knežević (1834–1889), rozumieli kulturę jako piśmienność, edukację, czytelnictwo oraz znajomość historii własnego kraju i narodu. W 1851 roku ukazał się pierwszy numer czasopisma „Bosanski prijatelj", stworzonego i redagowanego przez Jukicia w celu – jak pisał – „oświecenia Boszniaków i obudzenia ich ze snu beztroskiego" (I.F. Jukić, „Bosanski prijatelj" 1851, br. 1, za: *Sabrana djela Ivana Jukića*, knj. 3, Sarajevo 1973). Postulat Jukicia dotyczący „budzenia Boszniaków" dotyczył zarówno ich przebudzenia kulturalnego (temu miało służyć zakładanie przez niego czytelni, bibliotek, powołanie w Bośni Chorwackiego Towarzystwa Kulturalnego „Kolo"), jak i narodowego (utrzymywanie przez Jukicia kontaktów z chorwackimi ilirystami, zaangażowanie w działalność polityczną, propagowanie ponadwyznaniowej boszniackości i bośniackiego patriotyzmu). Idea kultury u Jukicia oznaczała również działalność dydaktyczną i pracę w terenie, polegającą m.in. na zbieraniu pieśni ludowych ze świadomością, że są „skarbnicą kultury bośniackiej" (I.F. Jukić, „Bosanski prijatelj", II, 1851). Pomiędzy rokiem 1847 a 1850 Jukić otworzył kilka szkół podstawowych, a wsparcia dla swoich inicjatyw, m.in. dla kół zainteresowań dla młodzieży, szukał u Ljudevita Gaja. Sam termin „kultura" pojawiał się u Jukicia kontekstowo i zgodnie z oświeceniowym duchem i symboliką (opozycja: światło – mrok); np. prosząc Gaja o przysłanie książek do

szkolnych bibliotek, pisze: „Niech zaprowadzą jasność i rozproszą mrok niewiedzy" (I.F. Jukić, *Pismo Gaju*, w: *Sabrana djela Ivana Jukića*, knj. 3), a w opracowaniu *Zemljopis i poviestnica Bosne* (Zagreb 1851, pod pseud. Slavoljub Bošnjak) padają słowa, że „kulturalny i oświecony człowiek zna dzieje swojego narodu i nie tkwi w mrokach niewiedzy". Kultura u Jukicia oznacza więc przede wszystkim wiedzę historyczną i świadomość narodową, a jej pielęgnowanie rozumiane jest głównie jako działalność dydaktyczna (→ oświata) i pisarska.

Inaczej kulturę rozumie Vaso Pelagić (1833–1899), prawosławny duchowny, nauczyciel ludowy, zwolennik filozofii racjonalistycznej, jeden z pierwszych bośniackich socjalistów zafascynowany ideą rewolucji. W swoim najważniejszym tekście *Umovanje zdravog razuma* (1880), będącym krytyką „niebiańskiego marzycielstwa" i pochwałą samodzielnego rozumowania opartego na wiedzy dostarczanej przez „wymierne" nauki przyrodnicze, Pelagić kilkakrotnie nazywa robotników „twórcami cywilizacji, kultury i postępu". Upominając się o godziwe warunki pracy i dobre wynagrodzenia dla „ludu pracującego", Pelagić wskazuje na paralelę między oderwanymi od prawdziwego życia „filozofiami" uprawianymi przez „nieprzyzwoicie dobrze opłacanych" urzędników i duchownych a wykonującymi „prawdziwą, ciężką pracę" robotnikami i nauczycielami (cierpiącymi ubóstwo). Warto zwrócić uwagę, że pracą na rzecz kultury, a więc jedyną wartą uwagi i wsparcia ze strony polityków i państwa, Pelagić nazywa pracę fizyczną i pracę w oświacie. Kulturę rozumie zatem w duchu ideologii socjalistycznej, jako element postępu, niezbędny etap w budowie nowych, lepszych czasów i sprawiedliwego społeczeństwa.

Na przełomie XIX i XX wieku, w okresie boszniackiego odrodzenia narodowego, idea kultury wykroczyła poza przestrzeń postulatów i stała się elementem opisu rzeczywistości. O bośniackiej specyfice dyskusji na temat idei kultury przesądzają dyskusje na temat możliwości syntezy islamu i kultury europejskiej (zachodniej). Szczególne znaczenie idea kultury, rozumiana jako „zapomniane dziedzictwo po przodkach" (przede wszystkim literackie, które należy wydobyć z „mroków niepamięci"), odegrała w twórczości i działalności dwóch autorów będących motorami boszniackiego odrodzenia narodowego: Mehmeda Kapetanovicia Ljubušaka (1839–1902) i Savfet-bega Bašagicia (1870–1934). Działalność Ljubušaka na polu kultury nie ograniczała się jedynie do zbierania twórczości ludowej muzułmanów bośniackich (wydał dwa zbiory: *Narodno blago*, 1888 i *Istočno blago*, 1896). W 1886 roku opublikował broszurę *Šta misle muhamedanci u Bosni*, a w 1893 *Budućnost ili napredak muhamedovaca u Bosni.* Oba teksty zdradzają zaangażowanie autora w kulturalne odrodzenie i przebudzenie Boszniaków, bez którego nie może dojść do ich odrodzenia i przebudzenia narodowego. Kultura zatem, sprowadzana w dużej mierze do literatury, jawi się Ljubušakowi jako źródło samoświadomości, zaplecze i podstawa tożsamości narodu. U Savfet-bega Bašagicia, przewodniczącego założonego w 1903 roku Towarzystwa Kulturalno-Oświatowego „Gajret" (Kulturno-prosvjetno društvo „Gajret") i redaktora czasopisma „Behar", obecna była koncepcja kultury jako siły narodu, przy czym należy zaznaczyć, że tak jak wielu jemu współcze-

snych za kulturę uważał przede wszystkim literaturę. W wydanym w 1900 roku opracowaniu *Kratka uputa u prošlost Bosne i Hercegovine 1463–1850* Bašagić zaprezentował literaturę tworzoną przez Boszniaków na przestrzeni czterystu lat imperium osmańskiego, głównie w językach orientalnych (wiele tekstów sam tłumaczył z trudno dostępnych tureckich rękopisów), z zamiarem – jak pisał we wstępie – „naświetlenia zapomnianej kultury muzułmanów z Bośni". Będąc świadomym burzliwych losów historycznych swojego narodu, Bašagić postrzegał twórczość literacką nie tylko jako „najwyższy wyraz ducha narodu", ale także jako „*amanet* (testament) przyszłych czasów i pokoleń" (S. Bašagić, *Kratka uputa u prošlost Bosne i Hercegovine 1463–1850*, 1900).

W 1912 roku w ostatnim obszernym dziele *Bošnjaci i Hercegovci u islamskoj književnosti*, będącym syntezą poprzednich badań, Bašagić pisał: „Naród może utracić moc i bogactwo, flagę, pod którą walczył, może rozerwać nieprzyjaciel, jego prawa i zasady mogą się stać martwym słowem (...). Istnieje jednak coś, co nie przeminie, czego nie zniszczy ani zły przypadek, ani najokrutniejszy wróg – to są owoce umysłu, które nazywamy literaturą. Nic nie może okryć ciemnością zdobyczy umysłowych narodu, który zwyciężył barbarzyństwo i niewiedzę".

Zdaniem współczesnych badaczy historii i kultury bośniackich muzułmanów „w XX wiek wkroczyli oni z niezupełnie ukształtowaną świadomością narodową, lecz ze świadomością własnej kulturalnej i religijnej odrębności" (M. Filipović, *Historija bosanske duhovnosti. Doba modernizacije*, 2004). Uświadomione wówczas wzajemne przeplatanie się czterech kultur w ramach bośniackiej przestrzeni tworzy dziś fundament tożsamości bośniackiej: pluralistycznej, ponadwyznaniowej, łączącej trzy konstytucyjne bośniacko-hercegowińskie nacje: bośniackich Muzułmanów-Boszniaków, bośniackich wyznawców prawosławia (Serbów) i bośniackich katolików (Chorwatów). Ivan Lovrenović (ur. 1943), bośniacki historyk chorwackiego pochodzenia, określa ten model mianem „bośniackiego paradygmatu jedności w różnorodności", w którym różnice między poszczególnymi komponentami bośniackiego krajobrazu duchowo-kulturalnego i wyznaniowego (→ konfesje) z jednej strony doprowadziły do kulturowej izolacji, z drugiej zaś wymusiły ich współistnienie i wzajemną akceptację (I. Lovrenović, *O kulturnome identitetu Bosne i Hercegovine*, „Dijalog. Časopis za filozofiju i društvenu teoriju" 2008, br. 1). Jeszcze inaczej dziś tak forsowaną i emblematyzowaną wielokulturowość BiH widzi inny historyk, również bośniacki Chorwat, Željko Ivanković (ur. 1954), autor książki *Tetoviranje identiteta. Pohlepa za prošlošću* (2007). Według niego koncepcja ponadwyznaniowej i co ważne – laickiej kultury bośniackiej, przez którą rozumie zwyczaje i twórczość (wyrosłą wprawdzie z religijnego kontekstu), promowane przez wielkomiejskie, a w zasadzie tylko sarajewskie liberalnie zorientowane elity intelektualne, stanowi opozycję wobec wszechobecnej boszniackości, kojarzonej wyłącznie z islamem i wyrastającą z niego kulturą.

W okresie międzywojennym, czyli w okresie Królestwa Serbów, Chorwatów i Słoweńców (Kraljevina Srba, Hrvata i Slovenaca – SHS), idea kultury ustępuje kwestiom politycznym, w przypadku muzułmanów – walce o samostanowienie,

zwłaszcza po reformach agrarnych (→ agraryzm), które osłabiły status bogatych muzułmanów, a w skrajnych przypadkach walce o przeżycie (lata 20. XX wieku to dla Boszniaków okres dramatycznych doświadczeń związanych z wypędzeniami i ludobójstwem we wschodniej Bośni i w serbskim Sandżaku). Jednocześnie, mimo wewnętrzych tarć i niepokojów, są to lata dobrego rozwoju politycznego BiH i formowania się na dobre pierwszych partii politycznych, wyrosłych z towarzystw dobroczynnych i kulturalnych ukształtowanych w kluczu konfesyjnym. Lata 30. XX wieku przynoszą powołanie instytucji, które swoją działalnością miały przekroczyć wąskie ramy konfesyjno-etniczne (→ jugoslawizm), takich jak Teatr Narodowy w Sarajewie czy Kolegium Umiejętności. Smail Balić (1920–2002), współczesny badacz kultury bośniackich muzułmanów, który jednocześnie sam przyczynił się do zjawiska tzw. drugiego odrodzenia narodowego Boszniaków w latach 70. XX wieku (→ odrodzenie narodowe), biorąc udział w pracach nad kodyfikacją nowego boszniackiego kanonu literatury i kultury, w opracowaniu *Kultura Bošnjaka* (wyd. 1 1973) uważa lata 1918–1939 za czas kulturalnej stagnacji Boszniaków: „Polityczne i społeczne problemy, z którymi Królestwo Jugosławii borykało się przez cały czas (…), odcisnęły piętno na kulturalnym życiu Bośni". Balić podaje nazwiska kilkunastu ważnych muzułmańskich twórców publikujących w tym okresie, m.in. Ahmed Muradbegović (1898–1972), Hasan Kikić (1905–1942), Enver Čolaković (1913–1976), Alija Nametak (1906–1987), dodaje jednak, że serbska centralistyczna polityka „nadawała Boszniakom piętno prowincjonalizmu". Warto zauważyć, że chociaż w swojej pracy Balić (właściwie jako pierwszy z bośniackich badaczy) potraktował kulturę bośniackich muzułmanów całościowo, prezentując w ujęciu historycznym nie tylko, jak to zwykle dotąd bywało, jedynie literaturę, ale również architekturę, działalność czasopiśmienniczą, społeczną, polityczną, naukową, o tyle w rozdziale poświęconym Królestwu SHS i Królestwu Jugosławii (Kraljevina Jugoslavije) zawęża znaczenie kultury jedynie do literatury.

Wspomniane już drugie odrodzenie narodowe Boszniaków nastąpiło na przełomie lat 60. i 70. XX wieku i wiązało się ściśle z agitacją muzułmańskich intelektualistów z Bośni na rzecz uznania Muzułmanów za pełnoprawny naród Jugosławii (udało się to w 1968 roku) i to pod zmienionym etnonimem – Boszniacy (zmiana ta ostatecznie doszła do skutku dopiero wraz z wybuchem wojny po rozpadzie Jugosławii). Kultura bośniackich Muzułmanów stała się wówczas „argumentem w sprawie". Muhamed Filipović (ur. 1925) starał się wykazać na przykładzie wierszy Maka Dizdara z tomu *Kameni spavač* (1966) specyfikę bośniackiej i boszniackiej kultury, wyrażającą się w emanacji bliżej niezdefiniowanego b o ś n i a c k i e g o d u c h a. Echa jego głośnych tez o „trudno uchwytnej wrażliwości i zmysłowości bośniackiej kultury" pobrzmiewają również w referacie literaturoznawcy Midhata Begicia (1911–1983) *Književna kretanja u Bosni i Hercegovini od 1945. do danas*, otwierającym sympozjum na temat literatury w BiH w 1970 roku. Podobnie jak blisko sto lat wcześniej podczas pierwszego odrodzenia narodowego Boszniaków ich walka o narodową świadomość i tożsamość została sprzęgnięta z działaniami zmierzającymi do

uporządkowania, opisania i „skatalogizowania” boszniackiej kultury. Wtedy też ruszyły prace nad kodyfikacją leksykonu tradycji kulturowych Muzułmanów, którego autorem był wspomniany już Smail Balić związany ze środowiskiem emigracji boszniackiej w Austrii i Szwajcarii. Podjęto także próby uporządkowania chronologii rozwoju politycznego Muzułmanów bośniackich. Autorzy podejmujący ten trud – Atif Purivatra (*Nacionalni i politički razvitak Muslimana*, 1969) i Muhamed Hadžijahić (*Od tradicije do identiteta. Geneza nacionalnog pitanja bosanskih muslimana*, 1974) przyjęli metodologię opisu historycznego (→ historia), skupiając się na punktach zwrotnych historii Boszniaków, wykazując jednocześnie, jaki wpływ wydarzenia te miały na ich kulturę. Założeniem było, podobnie jak u Balicia, udowodnienie, że bośniaccy Muzułmanie „zostawili po sobie ogromną spuściznę kulturalną utrzymaną w duchu islamu” (S. Balić, *Kultura Bošnjaka*, 1973). Wymienionych badaczy zajmowała zwłaszcza problematyka tzw. Kościoła bośniackiego (→ Kościół bośniacki) i neomanichejskiej herezji bogomilskiej, które – zgodnie z ich teoriami – miały stanowić kulturowe, ideologiczne i duchowe podwaliny pod późniejsze przyjęcie islamu.

Na początku lat 90., a więc wraz z wybuchem wojny po rozpadzie Jugosławii, Bośnia stała się swoistym „laboratorium tradycji kulturowej”, w którym kluczową rolę zaczęli odgrywać politycy, dziennikarze i pisarze. Najbardziej jaskrawym przykładem „wymyślania tradycji kulturowej” i implementowania jej w świadomości społeczeństwa – po raz kolejny w celach politycznych (→ polityka; tym razem chodziło o uzasadnienie prawa Boszniaków do Bośni i do własnego etnonimu niebudzącego wyłącznie religijnych konotacji) – może być publicystyka uprawiana na łamach dwóch sarajewskich czasopism: związanego przez chwilę ze Wspólnotą Islamską w BiH (Islamska zajednica u BiH) periodyku „Muslimanski glas” i czasopisma „Ljiljan”, które, zwłaszcza w latach 1992–1993, nie kryło swoich nacjonalistycznych i fundamentalistycznych muzułmańskich sympatii (→ religia).

W odpowiedzi na okrucieństwo wojny i stale podgrzewaną atmosferę nienawiści etnicznej Boszniacy przystąpili do „kreowania swojej przestrzeni kulturowej”. Krytykowana przez ideologów boszniactwa, np. Aliję Isakovicia, „bierność i brak zainteresowania Boszniaków ich własną tradycją i kulturą” (A. Isaković, *Uvod*, w: *Biserje. Antologija bošnjačke književnosti*, 1992) tłumaczona jest jako wynikający z tejże tradycji i kultury „zwrot do wewnątrz – skupienie się na sprawach domu, rodziny, duchowości, będące znakiem osobności i niezainteresowania sprawami ziemskimi, rodzajem wewnętrznej emigracji, zachodzącej od upadku imperium osmańskiego na Bałkanach w nieprzychylnej atmosferze dla wyznawców islamu” (Dž. Latić, *O kulturi našeg naroda*, „Ljilijan” 1992, br. 3). Wśród autorów publikujących na łamach obydwu czasopism byli ważni przedstawiciele boszniackiej elity intelektualnej: Džemaludin Latić, Hadžem Hajdarević, Enes Duraković, Mustafa Imamović. Zgodnie z ich zaskakująco spójną koncepcją (dopiero w późniejszym okresie ich programy polityczne zaczęły się nieznacznie różnicować) muzułmańska/boszniacka historia, tradycja, literatura i kultura trwają nieprzerwanie od stuleci, a jedynie „kulturobójcze”

(→ *kulturocid*) zakusy nieprzyjaciół islamu i niefrasobliwość samych Muzułmanów doprowadziły do kryzysu ich tożsamości kulturowej. Publicyści „Ljilijana" zdawali się od samego początku uznawać jedynie muzułmański aspekt bośniackiej kultury – teksty pisane w tym duchu, eksplorujące i prezentujące bośniackie, a w gruncie rzeczy muzułmańskie dziedzictwo kulturowe ukazywały się nieprzerwanie do przełomu wieków.

Od 1991 roku na łamach wspomnianego pisma w rubryce zatytułowanej *Kultura* regularnie publikowano teksty układające się w swoistą encyklopedię „boszniactwa" i bośniackiego islamu. Wśród nich na szczególną uwagę zasługują wywiady z samozwańczymi twórcami kanonu literatury bośniacko-hercegowińskiej, na przykład przedrukowany z czasopisma „Start" wywiad z Muhsinem Rizviciem, prezesem Towarzystwa Kulturalnego „Preporod" (Bošnjačka zajednica kulture „Preporod"), historykiem literatury i orędownikiem wyodrębnienia literatury muzułmańskiej z serbsko-chorwackiego monolitu, czy rozmowa z Enesem Durakoviciem (ur. 1947) z okazji ukazania się serii „Muslimanska književnost u 25 knjiga", obejmującej korpus tekstów, począwszy od powieści *Zeleno busenje* (1898) Edhema Mulabdicia do obszernego utworu Dževada Karahasana *Istočni divan* (1989). W kontekście rozumienia kultury i zadań, jakie przed nią stawiali ideolodzy tzw. trzeciego odrodzenia narodowego Boszniaków, słowa Durakovicia (będące zresztą parafrazą przedmowy Alii Isakovicia do pierwszej antologii literatury muzułmańskiej *Biserje*) o tym, że „Muzułmanie, jak żaden z narodów na tym terenie, są mało zainteresowani swoją historią, dziedzictwem i spuścizną kulturową", brzmią właściwie jak postulat. Rolę swoistych „podręczników" boszniackiej kultury odgrywały na łamach wspomnianej prasy: krajoznawczy cykl *Selam Bosno!*, publikowane w odcinkach reportaże *Dragulji usred Bosne*, poświęcone legendom o najważniejszych zabytkach Sarajewa i rubryka *Bogatstva književne tradicije*, w której prezentowano korpus tekstów uważanych za „rdzenne i wzorcowo boszniackie". Wśród nich szczególną uwagę poświęcono poezji *alhamijado* (pisanej w języku bośniackim, lecz za pomocą alfabetu arabskiego, tzw. *arabicy*) i ustnej epice ludowej. Dobrą ilustracją przyjętego przez „Ljiljan" programu edukowania Boszniaków w zakresie ich własnego dziedzictwa kulturowego wydaje się także ukazująca się w latach 1992–1993 rubryka *Vjerska kultura*; publikowano w niej m.in. komiks dla dzieci przedstawiający historię bośniackiego islamu od narodzin proroka Mahometa po zbudowanie Sarajewa przez osmańskiego namiestnika Isa-bega Ishakovicia. Wśród tekstów włączonych do tej rubryki znalazły się również artykuły zawierające praktyczne porady na temat sposobów wiązania chusty przez kobiety, dokonywania ablucji, przyrządzania jedzenia zgodnie z zasadami *halal* oraz *klanjanja* – odmawiania modlitw z biciem pokłonów. Na uwagę zasługuje również rubryka *Bosanska sehera*, prowadzona przez językoznawcę Senahida Halilovicia, i autorski cykl *Osnovne historijske naznake bosanskomuslimanskog identiteta* Mustafy Imamovicia, historyka, teoretyka i ideologa ekskluzywnie muzułmańskiego „boszniactwa". Przywołane tutaj przykłady są wymownym potwierdzeniem dokonującej się od początku lat 90.

afirmacji muzułmańskiej tradycji oraz konstruowania boszniackiej, islamskiej tożsamości kulturowej i „zaszczepiania" jej w świadomości społeczeństwa. W 1992 roku, gdy rozpoczęło się oblężenie Sarajewa przez Serbów i Czarnogórców, „kulturowe" instrukcje i czytanki ustąpiły w omawianym periodyku miejsca artykułom otwarcie nacjonalistycznym.

Współcześnie jednym z przejawów funkcjonowania idei kultury w BiH jest pielęgnowanie, uwikłane rzecz jasna w dyskurs polityczny, różnic kulturowych między bośniackimi narodami. W BiH mamy do czynienia z forsowaniem przez przedstawicieli trzech bośniackich narodów koncepcji o istnieniu trzech odrębnych, rozwijających się równolegle tradycji i kultur – boszniackiej, serbskiej i chorwackiej, z których jedna, boszniacka, rości sobie w ostatnich latach prawo do bycia „najbardziej bośniacką" (stąd walka o etnonim Boszniacy). Istnieje także koncepcja, reprezentowana na przykład przez historyka kultury Ivana Lovrenovicia (ur. 1943), mówiąca o istnieniu jednej, lecz „wielopostaciowej" kultury bośniackiej. Jak postuluje Lovrenović, m.in. w tekście *Labirint i pamćenje* (1989), Bośnię należałoby postrzegać jako labirynt, skomplikowane i trudne do rozwikłania „miejsce przenikania się i syntezy różnic kulturowych", nie zaś, jak proponował 20 lat wcześniej Midhat Begić, „skrzyżowanie, punkt przecięcia się różnych kultur i tradycji" (M. Begić, *Raskršća I*, 1969 i *Raskršća II*, 1976).

Napięcie między przeciwstawnymi koncepcjami dotyczącymi kultury w BiH i sąsiadowania ze sobą trzech narodów i trzech religii świadczy o tym, że idea kultury jest jednym z najbardziej upolitycznionych problemów we współczesnej BiH. Ten „ideologiczny zamęt" (termin sarajewskiego literaturoznawcy Envera Kazaza), w którym bośniackość raz postrzegana jest jako błogosławiona wielokulturowość (Lovrenović), innym znów razem jako „relikt fałszywej idei jugoslawizmu" (Latić), odpowiada dynamice rozwoju idei narodu boszniackiego, odmiennego pod względem kulturowym od Serbów i Chorwatów.

Filipović M., *Historija bosanske duhovnosti. Doba modernizacije*, Sarajevo 2004; Gazić L., *Naučno i stručno djelo dr. Safvet-bega Bašagicia*, Sarajevo 2010; Rizvić M., *Behar. Književnohistorijska monografija*, Sarajevo 2000; Tucaković Š., *Historija novinarstva i medija u Bosni i Hercegovini*, Sarajevo 2006.

Agata Jawoszek-Goździk

KULTURA
(Bułgaria)

Proces formowania świadomości istnienia nowoczesnej kultury bułgarskiej został zapoczątkowany na przełomie wieków XVIII i XIX wraz z dokonującymi się w regionie przeobrażeniami układu polityczno-gospodarczego. Peryferyjne położenie spowodowało, że pierwsza generacja moderatorów epoki w komunikowaniu się z cywilizacyjnym zachodnioeuropejskim centrum skorzystała z pośrednictwa kultur greckiej, serbskiej i rosyjskiej. O specyfice tych relacji decydowały: względy polityczne (podległość wobec imperium osmańskiego), reorientacja kierunków tradycyjnych szlaków handlowych – utrata znaczenia żeglugi w basenie Morza Śródziemnego na rzecz Atlantyku (co oznaczało ograniczenie, a w końcu odebranie kupcom pochodzącym z Bałkanów przywileju osiągania zysków w tej dziedzinie). W odrodzeniu narodowym praktyki modyfikacyjne zasadniczo wpisywały się w nurt integralnie splecionego z postawami religijnymi humanizmu, eksponującego założenia światopoglądowe chrześcijaństwa i umacniającego więź egzystencji z praktykami religijnymi. Na drugim planie funkcjonowała jego odmiana elitarna, w której ważne role przysługiwały jednostkom przygotowanym i zdecydowanym odgrywać wyspecjalizowane role społeczne (pokolenie wykształconych za granicą lekarzy, prawników, pisarzy, liderów życia publicznego, przywódców opinii publicznej, np. Petyr Beron (1799–1871), Iwan Wazow (1850–1921), Konstantin Weliczkow (1855–1907). W słowniku rosyjskiego leksykografa Aleksandra Diuwernua (1840–1886) *Речник на българския език по паметници на народното творчество и произведения на най-новия печат*, wydanym w 9 tomach po śmierci autora w latach 1886–1889, znalazło się około 20 tysięcy słów, wśród których nie pojawiło się określenie „kultura". Odnotowany został jednak termin o charakterze bliskoznacznym – *просвятювам – да просвятя*, objaśniany dwojako: *давам ум, разум – отварям някому очите, научвам, изучвам*. Określenie „kultura" w znaczeniu „całokształt materialnych i duchowych osiągnięć" pojawił się w 1871 roku na łamach periodyku *Летоструй или домашен календар* (1869–1876). W 6. rozdziale (s. 183) kalendarza *За възпитанието на жената. Съгласно с нейното призвание (според професора Р. Вихрова)* autor w tok wywodu wplótł następujący passus: „Kultura rzymska (wychowanie/kształcenie) ukazała światu to, co nie powiodło się ani Grecji, ani Wschodowi, nawet starożytnej Judei – pełnię dostojeństwa i wszechmądrości kobiety, moralnej siły prawdziwej matki". Wydawca owego ukazującego się każdego roku wielostronicowego leksykonu encyklopedycznego Hristo G. Danow (1828–1911) oraz współredaktorzy Joakim Gruew (1828–1912) i Janko Stefanow Kowaczew (1852–ok. 1912) misję oświecania czytelnika rozumieli jako obowiązek propagowania nowoczesnej i równocześnie użytecznej wiedzy w rozmaitych dziedzinach. Schematyczna forma oznaczała publikację tekstów dotyczących

historii, geografii, przyrodoznawstwa czy ekonomii. Zamieszczano też porady dla rolników i gospodyń mających ambicje modernizować gospodarstwa domowe (szczególną wagę przywiązywano do krzewienia zasad higieny). Wiele uwagi poświęcano sprawom oświaty szkolnej, podkreślając niedostateczną aktywność Bułgarów w staraniach o dostęp do edukacji na każdym poziomie (w roczniku 1871 budzi zainteresowanie rozległy komentarz na temat zaściankowej Bułgarii, w której lekceważy się znaczenie doganiania postępowych krajów europejskich; marazm niweczy dobre chęci tych, co dostrzegają niebezpieczeństwo życia w epoce nieoświeconej, bez nauki i instytucji kształtujących postawy światłej części społeczeństwa). W każdym z leksykonów umieszczano noty biograficzne ważnych postaci życia publicznego i roczne kalendarium najważniejszych wydarzeń. Zwracał uwagę rozbudowany dział literacki rocznika. Rok później określenie „kultura" rozszerzono o dwie dziedziny – wykształcenie i uprawę roślin (*Речник на съвременния български книжовен език*, т. 1, А–К, 1955). Nadrzędnym celem wydających *Летоструй* było propagowanie miłości do mowy ojczystej. Na łamach cieszącego się niezwykłą popularnością periodyku publikował m.in. Petko R. Sławejkow. Termin „kultura »odrodzeniowa«" miał dwa znaczenia: pierwsze, związane z oświatą, szkołami, drukiem książek i podręczników, drugie – z oświeceniem jako filozofią i obrazem świata wywodzącym się z XVIII-wiecznej tradycji zachodnioeuropejskiej. Hipostaza „odrodzenia" na stałe weszła do egzegezy objaśniającej istotę tworzenia i przeżywania świadomości narodowej w łączności ze światem rodzimej kultury. Wymiennie – stan odradzania stawał się „przebudzeniem", „uświadamianiem", „odzyskiwaniem pamięci" przez Bułgarów, co sugerować miało, że owo poczucie narodowościowe istniało od zawsze. Nowoczesność odradzającą, stwarzającą nacje i kultury europejskie, ale również nacje słowiańskie w ich odmiennych wariantach odkrywali i tłumaczyli rodakom na wiele sposobów zarówno Paisij Chilendarski (1722–1773), jak i Petko R. Sławejkow (1827–1895) czy Georgi S. Rakowski (1821–1867). Kanon wartości oświeceniowej kultury uwzględniał również hasła: wolność, humanitaryzm, edukacja, doskonałość (perfekcyjność) lub tolerancja. Bułgarskie odrodzenie łączyło tendencje renesansowe i odrodzeniowe w kulturze, co pozwalało staremu modelowi funkcjonującemu w ramach tradycyjnej kultury chrześcijańskiej znaleźć bezpieczną niszę w porządku akceptującym sekularyzację, antropomorfizm czy etnocentryzm. W sposobie organizowania społeczeństwa „od nowa" poznanie świata łączyło się z ciekawością doświadczenia wszystkiego, co oferuje życie. Dla zachowawczej części środowisk budzicieli modyfikowanie ideowego repertuaru kultury łączyło się z pietystycznym szacunkiem dla przednowoczesnego okresu, czasów sprzed niewoli tureckiej. Pamięć o starożytności kultury i wartościach praktykowanego ówcześnie transferu myśli cudzej potwierdzała siłę i wyjątkowość rodzimej kultury, dorównującej osiągnięciom twórców ze wschodnich i zachodnich centrów cywilizacyjnych. Monolityczny obraz kultury, wyjątkowej ze względu na zdolność przeciwstawienia się „cudzej niedoskonałości", pozwalał łączyć swoje/nasze

z tym, co zdrowe/młode. Paradoksalnie zdolność pokonania „chorego człowieka" oznaczała nie tylko przeciwstawienie się tureckiej opresji, ale także dyskredytację koneksji z niemłodą, wiekową, więc schorowaną kulturą zachodnioeuropejską (opacznie pojmowana cywilizacja). Istotne były także rozstrzygnięcia dotyczące obecności i miejsca folkloru w kulturze. Pierwiastek ludowości jako ahistoryczny utracił pozycję dominującą w tworzeniu reguł nowoczesnej kultury, jednak traktowany jako najważniejszy depozytariusz wzniosłości, dumy rodowodowej (pieśni o lokalnych herosach, martyrologii narodowej) powracał z różną intensywnością. Punktem granicznym symbolicznego przejścia z czasów starych do nowoczesności była *История славянобългарска* (1762), mimo śladowo pojawiającej się w tekście autorefleksji dotyczącej realiów i wydarzeń współczesnych. Chociaż *Historia* Paisija reprezentowała minioną tradycję i bliższa była nieliterackiemu rodzajowi piśmiennictwa, to jej pozycja w procesie budowania nowej kultury pozostała niezagrożona, głównie ze względu na determinację autora dążącego do znalezienia odpowiedzi na pytanie, czym jest i co oznacza dla rodowodu kultury „cała Bułgaria", a nie z powodu wyznaczenia ram programu narodowego wyzwolenia i duchowej emancypacji. Dzieło pozwalające zmartwychwstać rodzimej historii (w Europie powrót do klasycznej starożytności) wpisywało się w postulaty wywalczenia szeroko rozumianej niezależności – politycznej i kulturowej. Apel mnicha o docenienie własnej historii dał odwagę współczesnym czuć się potencjalnymi współtwórcami cywilizacji. Rozszerzanie przestrzeni duchowej generowało sensy bycia nowoczesnym człowiekiem. Tożsamość adresata dzieła Paisija kształtowały więzy krwi, ród, a w dalszej kolejności tradycyjna kultura patriarchalna. Egzystencję determinowały okoliczności życia na peryferiach świata zgodnego z porządkiem przyrody/natury. W następujących po sobie, powtarzalnych i zamkniętych cyklach natury „czas socjalny" układał się zgodnie z jej rytmem. *Historia* Paisija tego porządku nie naruszała – główne idee przewodnie zamknięte zostały w przesłaniu, że lud bułgarski, chociaż prosty, nie musi konkurować z uczonymi i lepiej wykształconymi sąsiadami, bo kultywuje odwieczne wartości moralne. Nie bez znaczenia okazał się zabieg uświadomienia odbiorcy, że żywioł bułgarskości jest odmienny od żywiołów orientalnego, greckiego, serbskiego. W nieodległej przyszłości inni twórcy wzorzec kultury jeszcze ściślej mocowali w koncepcie słowiańsko-bułgarskim, ale nie kwestionowali bezwzględnie potrzeby obecności „wysokiej" kultury greckiej w socjum bułgarskim – akceptacja przez bułgarskich działaczy oświeceniowych: Neofita Rilskiego (1793–1881), Wasiła Apriłowa (1789–1847), Rajno Popowicza (1773–1858) w pierwszej połowie XIX wieku prowadzenia edukacji w szkołach słowiańsko-greckich. Projekty wielokierunkowych zmian modelu starego porządku i opis statusu nowego społeczeństwa, miejsca kultury i roli elit w procesie kształtowania tożsamości jednostki gotowej do zamknięcia etapu własnej niedojrzałości i rozumnie planującej przyszłość – jeśli porównać zjawisko z europejskimi przeobrażeniami – skonkretyzowały się dopiero w połowie XIX wieku, co m.in. unaocznia komentarz zawarty w pismach

Lubena Karawełowa (1835–1879) i Christo Botewa (1848–1876). Oznaczało to przeniesienie punktu ciężkości z planu ostentacyjnej pedagogii narodowej, edukowania odbiorcy na akt budowania gruntu tożsamościowego kultury w duchu jej autonomiczności i romantycznego mitu wyjątkowości. W myśl filozofii oświeceniowej stadia przeobrażeń kultury bułgarskiej od momentu inicjacyjnego powinny były ubezpieczać instytucje państwa, z definicji stojące na straży rozumności porządku świata. Wszechstronna kuratela zachowawczej administracji osmańskiej spowalniała tempo unowocześniania bułgarskiego życia społecznego, przebudowę struktury i układu warstw społecznych. Równocześnie nie była w stanie bezwzględnie zahamować formowania nowego typu odbiorcy kultury, w pewnych sytuacjach zdolnego wyartykułować odmienne od hegemona poglądy na temat modernizacji i postępu cywilizacyjnego. Tendencje rozwojowe środowiska kupiecko-rzemieślniczego, mobilność jego reprezentantów wbrew niedostatkom infrastruktury nie blokowało kontaktów z rozwiniętymi ekonomicznie europejskimi centrami handlowymi. Materialny awans nie skutkował wyłącznie pomnażaniem majątku, lecz rozbudzał także ambicje i wolę dokonania niezbędnych zmian w systemie kształcenia młodego pokolenia Bułgarów. Przekonanie, że treści kształceniowe i wiedza zdobywane w tzw. szkołach kilijnych nie zapewniają ideowej integracji z modernizującą się Europą, uznano za właściwy moment dokonania innowacyjnego zwrotu systemowego i wprowadzenia do szkół aktualnych oświeceniowych formuł edukacyjnych (metody i treści nauczania). Pragmatyczne podejście do reorganizacji placówek łączono z założeniem, że uczeń formowany w świeckiej szkole w przyszłości stanie się obywatelem światłym, wspomagającym wszechstronny rozwój duchowy zbiorowości, z którą się utożsamiał. Oczekiwano, że gdy pierwsze pokolenie nauczy się pożytecznej arytmetyki, geografii i podstaw księgowości, kolejne będzie wszechstronnie zgłębiać i doskonalić wiedzę, którą legitymują się elity, środowisko inteligenckie. Swoisty kult wiedzy aktywizujący lokalne społeczności do wspierania zdolnych uczniów peregrynujących do ośrodków zagranicznych, w których kontynuowali naukę w niedostępnych jeszcze w kraju gimnazjach czy wyższych uczelniach, umożliwiał zorganizowanie nowocześniejszego miejscowego szkolnictwa. Powracający z Odessy, Petersburga lub Lipska nauczyciele, krzewiciele odrodzeniowej kultury byli gotowi do prac nad formowaniem norm nowobułgarskiego języka literackiego, propagowania walorów rodzimej tradycji (folklor, słowiańskie dziedzictwo pierwszego i drugiego carstwa), uregulowania kwestii cerkiewnej autokefalii. Petyr Beron (1799–1871) studiował w Heidelbergu i Monachium, Iwan Seliminski (1799–1866) po ukończeniu greckiego gimnazjum, podróżach po Europie studiował medycynę w Atenach, a Iwan Bogorow (1818–1892) w Paryżu. W okresie transformacji modelu kultury bułgarskiej, przejścia ze starego do nowego wariantu, w refleksji liderów przemian zderzały się ból i wstyd, trauma swoistej dominacji braku z entuzjastyczną radością, poczuciem dumy z osiągniętych celów: „Nowy duch przeniknął i wstąpił w nasze zastygłe ciało, nowe życie rozpalił, (…) nadszedł już czas, by całą uwagę poświęcić

kondycji naszych szkół. Pora odradzać fundamenty, co rozumnie i etycznie uzdrowi nasz postęp. (…) Zauważmy, że każda innowacja szkoły skutkowała zmianami programów nauczania; pamiętając, jak często to robiono – łatwo wyobrazić sobie chaos, zamieszanie i niesystematyczność, ciągle jeszcze królujące w rozwoju naszej nauki. (…) Pięknie zewrzyjmy siły i wszyscy, bez wyjątku, postanówmy zorganizować jeżeli nie jakiś rodzaj wyższej szkoły, to przynajmniej pierwszego gimnazjum, którego absolwenci mogliby kontynuować edukację uniwersytecką. Zróbmy, co w naszej mocy, aby przekuć w czyn tę ważną dla nas ideę, niezbędną wspólnocie" (P. Sławejkow, *Великата идея на Българите*, „Македония" 1869). Narracji dotyczącej możliwości wypełnienia szeroko rozumianej kategorii niedostatku rodzimej kultury, braków spowodowanych kilkuwiekową niewolą towarzyszyło rozczarowanie jej wtórnością i przyzwoleniem na jej odtwórczy charakter. Starania o zbliżenie i doścignięcie europejskiego centrum, by osiągnąć synchronię rozwoju rodzimej kultury, a ostatecznie partnerować wydarzeniom tam inicjowanym, nie oznaczały szybszego oddalania się od „starożytnego" porządku kultury ani chęci jego wypierania. W swojej pochodzącej zapewne z przełomu XIX i XX wieku relacji z pobytu w Tyrnowie Wazow zamieścił pokaźną listę zarzutów pod adresem rodaków cierpiących na rodzaj narodowej amnezji, którzy w bezmyślny sposób rujnują ślady potęgi dawnej stolicy. Sarkastycznej opinii pisarza nie łagodziła informacja o inicjatywie rodaka, który sfinansował prace wykopaliskowe na terenie wzgórza pałacowego. Pisarza nie martwił powolny proces odzyskiwania pamiątek sławnej przeszłości, nie apelował on o ujawnienie światu rangi dokonań przodków, co miałoby ogromne znaczenie dla prestiżu kraju, który po 1876 roku szczęśliwie znalazł miejsce na mapie Europy. Wazow akcentował brak namysłu rodaków nad sposobem wyznaczania granicy między naturą i kulturą. Upływający czas doprowadził do rozkładu tkanki materialnej, nadwerężył kondycję kamiennych murów, wniwecz obrócił zabudowania pałacowe, ale pisarz nie proponował ogłaszać żałoby z tego powodu, bo „nie porażały ani jakością, ani rozmiarem, ani wspaniałością. Ujmując rzecz ogólnie – mowa o sztuce architektonicznej czasów naszych praojców będącej ówcześnie w powijakach, ale i też niezbyt wyrafinowanej. Właściwie, sądząc po tym, co zostało gdzie indziej, a szczególnie w tym miejscu, trudno mówić, że w ogóle istniała wtedy jakaś sztuka. Wszystko było ślepym i nieudatnym naśladownictwem Bizantyńczyków. (…) Tak jak nie istniały ówcześnie sztuki piękne, tak nie było też literatury i historii. Literaturą były przekładane z greki księgi duchowne, a historią – krótkie i wyrywkowe notatki umieszczane na okładkach wspomnianych ksiąg. Stale w marszu, zajęci wojnami, podbojami Bułgarzy nie mieli czasu stworzyć niezależnej kultury" (cytat pochodzi z tomu 17. dzieł Iwana Wazowa *Съчинения* (1921–1922). To, co pozostało ze starego Tyrnowa, Wazow nazwał nędzną, bolesną, żałosną i niezasługującą na uznanie spuścizną, wprawiającą zwiedzających wyłącznie w przygnębienie i smutek. Pojawia się w zapiskach także stwierdzenie, że systematyczna dewastacja wzgórz Trapezica i Carewec nie była wyłącznie dziełem Turków. Gorsze czyny

mieli na sumieniu w tym względzie sami Bułgarzy. Przekonał się o tym również znany badacz slawików Konstanty Jireček (1854–1918), gdy w 1878 roku zobaczył połacie ziemi przekopanej dogłębnie przez poszukiwaczy skarbów. Pasterze wypasali owce i wylegiwali się na porastających bujną trawą historycznych cmentarzach, za nic mając szacunek dla świętości i sławnej przeszłości miejsca. Interesujące, że opinia Wazowa, wypominającego „swoim", że skarby, pamiątki po przodkach padły ich łupem, nie pokrywała się z popularnym w bułgarskiej mitologii narodowej motywem przywłaszczonego skarbu, którego grabież przedstawiana jest jako czyn haniebny, jeżeli sprawcami są „obcy". Mniej było głosów na temat rzeczywistej tradycji rodzimej kultury. Od dziesięcioleci nieredukowalne, powracające cyklicznie w dyskusjach i w tej perspektywie ujmowane zadania animatorom kultury skazywały ich na syzyfowy wysiłek pokonywania/wypełnienia owych braków (historia, tradycja, język). Kompleks oderwania, potrzeba doganiania trwała do czasu wypracowania przez generacje poodrodzeniowe wewnętrznej suwerenności ideowej, uwolnionej od potrzeb mitologizowania modeli recepcyjnych i dystansującej się od własnej, wywodzącej się z ducha folkloru tradycji. Weryfikacja poziomu mentalnej i emocjonalnej dojrzałości lub niedojrzałości kultury bułgarskiej niezmiennie oznaczała badanie relacji swojskości i obcości. Na przełomie XIX i XX wieku dyskusja elit (członkowie grupy „Мисъл" i Wazow) przerodziła się w spór dotyczący zdolności wypracowania porozumienia każącego odrzucić nawyk kategorycznego stanowienia reguł funkcjonowania kultury (tylko w stronę Baudelaire'a, wyłącznie za Turgieniewem).

Bułgarska kultura modernistyczna, jak większość europejskich kultur, funkcjonowała, konfrontując i traktując opozycyjnie to, co estetyczne, z tym, co społeczne i etyczne (europejskie/nieeuropejskie; swoje, rodzime / cudze, obce). W dobie znaczącego przełomu cywilizacyjnego (niezależne państwo, instytucjonalne zorganizowanie socjum) okołoprogramowe wystąpienia elit artystycznych lokowały kulturę bułgarską w kręgu ideowego elitaryzmu i duchowego wybraństwa. Tworzenie hierarchii wartości stawało się czynem wyjątkowym, wysiłkiem odległym od utylitaryzmu i instrumentalnie pojmowanej pracy (podobnie jak to się działo w Europie). Reprezentacja zwolenników podążania w kierunku formowania kultury wyrażającej samą siebie, którą współtworzyli „młodzi", dopiero na dalszym planie umieszczający realizację zadań społecznych, silnie zaznaczała swoją obecność. Nie oznaczało to, że zanegowano lub odrzucono idee spajające kulturę i sztukę z misją służenia społeczeństwu, tym bardziej że o ten rodzaj więzi upominał się aktywny w dwóch epokach Iwan Wazow (pokolenie „starych"). Przeciwnicy europeizacji kultury w duchu zachodnioeuropejskim sens weryfikowania i diagnozowania stanu rodzimej kultury plasowali w perspektywie rosyjskiego dziedzictwa. Okres międzywojenny był czasem kontestacji znaczenia modernizmu i nowoczesności na modłę europejską. Synkretyzm znamionujący paradygmat kultury, bez względu na światopogląd uczestników życia publicznego, silnie ujawnił postulat służebności, konieczność powrotu do szeroko pojmowanego imaginarium

rodzimości i w niej odnajdywania dominant ideowych. Do spisu zadań elit, środowisk inteligenckich, instytucji odpowiedzialnych za kształtowanie wizerunku rodzimej kultury powróciło przekonanie użytkowników kultury, że wzorzec odrodzeniowy jest niezmiennie aktualny. Po aktualizacji – zmodyfikowany, adaptowany do nowych okoliczności ujawni mielizny „europejskości", przywróci na właściwe, eksponowane miejsce „bułgarskość". Sygnaturą „odnowy" kultury stał się nowy nacjonalizm wybrzmiewający w wypowiedziach intelektualistów, koryfeuszy piszących ówcześnie na temat kultury. Władimir Wasilew (1883–1963) w kontrze do europeizowania ducha bułgarskiego postulował, aby ceniący wolność twórcy fundament nowej kultury osadzili w filozofii wyzbytej mistycyzmu, w literaturze odrzucającej mizantropię. Nie brakowało wypowiedzi oscylujących wokół myśli ponownego osadzenia rodzimej kultury na gruncie „pomiędzy" – ani na Wschodzie, ani na Zachodzie. Janko Janew (1900–1945) przekonywał, że kultura rodzima nie pokrywa się ani ze światem tajemnicy, ani ze światem wiedzy; nie jest ani kapłańska, ani ludzka, ani wyłącznie idealistyczna, ani wyłącznie materialistyczna. Tkwimy pośrodku – między zasadą nieba i zasadą ziemi, nie będąc wyłącznie pustelnikami lub wyłącznie niewolnikami życia. Konstantin Gyłybow (1882–1980) proponował powrót do słowiańskiego rodowodu, mimo że idea perspektywy wspólnotowej nie była w Bułgarii dominująca. Kategoryczna w tonie była wypowiedź Najdena Szejtanowa (1890–1970), który czas modernistycznego dialogu kultury z Europą określał mianem „inwazyjnego" i organizował krucjatę przeciwko obcym wpływom. W tekstach na temat kultury i cywilizacji z lat 1937–1944 Petko Wojnikow (1911–1944) istotne miejsce przyznał idei demokracji, uznając ją za najważniejsze pojęcie swoich wypowiedzi. Autor łączył je ze sposobem organizacji społeczeństwa, ale przede wszystkim zwracał uwagę na jego twórczą rangę, ważną dla kształtowania społeczno-politycznego światopoglądu jednostki. Idea demokracji nie była więc wyłącznie ideą polityczną, lecz ogólnokulturową. Orędownik edukacji opartej na klasycznych wzorcach, admirator lektur kanonu przeszłości, lecz zwracający uwagę na zasadność studiowania treści aktualnie wydawanych czasopism, budował filozofię użytkownika kultury zdolnego oddzielić to, co trwałe, od przejściowego, to, co powszednie, od tego, co ze względu na swą wyjątkowość zasługuje na baczną uwagę. Przekonywał, że kultura pozbawiona zdolności tworzenia oryginalnych/swoistych dla siebie idei skazuje się na atrofię. Rozszerzał przy tym kategorię swoistości i oryginalności na grunt nauki, podkreślając, że jest to jedna z niewielu dziedzin, produkt ludzkiego rozumu umykający plemiennym, narodowościowym lub rasowym skłonnościom do koloryzowania. Realia bułgarskie, jak sceptycznie zauważał Wojnikow, nie wskazują na oryginalność prowadzonych badań, co wynika z obierania wąskiej, a nie maksymalnie otwartej perspektywy oglądu, porażającego egocentryzmu, a nie solidarności wypracowania wspólnego stanowiska. Po zakończeniu drugiej wojny, w końcu lat 40. XX wieku, w pierwszej fazie istnienia nowej formacji politycznej z przyczyn ideologicznych całkowicie zanegowano możliwość manifestowania postaw etnosowych. Nowa

epoka, rozprawiając się z burżuazyjnym duchem nacjonalizmu, pieczę nad kulturą oddała duchowi internacjonalizmu. Kultura, która funkcjonowała w zaakceptowanej przez władze formule państwa o „ograniczonej suwerenności", została planowo zreorganizowana na modłę radziecką. Jednym z najistotniejszych zadań twórców projektu kultury socjalistycznej, odwołujących się do idei demokratyzmu, racjonalizmu i optymizmu cywilizacyjnego (znacząca rola postępu związanego z procesami urbanizacyjnymi), było przekonanie przyszłych odbiorców, że naczelnym zadaniem jest więź kultury z życiem społecznym. W krajach określanych mianem demokracji ludowych ideolodzy pod pozorem zachowania ciągłości tradycji we wczesnej fazie konstruowania nowych fundamentów kultury odwołali się zarówno do porządku przedmodernistycznego (aprobując tzw. konstruktywne postulaty animatorów wczesnej fazy rozwoju kapitalizmu), jak i porządku modernistycznego (wybrano wyłącznie doświadczenie funkcjonujących na obrzeżach nowoczesnej, synkretycznej świadomości apologetów programów niszowych organizacji partii proletariackich okresu międzywojnia). W socjalistycznym państwie propagandowe zabiegi miały skutkować wypracowaniem i wypromowaniem nieelitarnej, powszechnie dostępnej kultury. Założone umasowienie przedsięwzięć kulturalnych oznaczało, że państwo gwarantuje ludziom pracy nie tylko pożądaną, zgodną z treściami doktryny rozrywkę, ale także troszczy się o kondycję fizyczną i umysłową zbiorowości. Priorytetem ideologów była praca nad kształtowaniem nowego podmiotu kultury – proletariusza (robotnika i chłopa), wybierającego materializm dialektyczny, ze względu na jego naukowy wymiar za busolę światopoglądową. Można założyć, że pośrednio odwoływano się do idei postulowanych przez filozofa oświecenia Jeana-Jacques'a Rousseau, który wychowywanie człowieka nowoczesnego porównywał do prac nad uszlachetnianiem rośliny. Sukces gwarantowała specyficzna forma jej uprawy. Zwolennicy rewolucji radzieckiej, a później kontynuatorzy myśli towarzyszy radzieckich w półwieczu trwania republik ludowych postulat „uszlachetniania" i specyfikę form uprawy łączyli z autorytaryzmem. Wierzyli, że kult rozumu wprzęgnięty w długofalowy proces reedukacji wolno/należy utożsamiać z koniecznością wywierania presji na wszystkich negujących wartość zbiorowej mądrości rewolucyjnych praktyk współczesności. Tak zwana postępowa tradycja degradowała i deprecjonowała osiągnięcia wielokierunkowo zorganizowanej kultury poprzednich okresów. Z czasów odrodzeniowych, w zależności od aktualnych potrzeb, zachowano w szczątkowej postaci racjonalizm, postęp cywilizacyjny, wiarę w jego moc i konieczność powiązania sztuki z życiem społecznym. Repertuar doboru szyldów firmujących propagandowy i pedagogiczny koncept został tak dobrany, aby przekonać społeczeństwo, że o dostępie do kultury, która tym samym traci miniony, wątpliwy walor elitarności, przestaje decydować społeczny status odbiorcy (Dimitra Awramowa *Дялог между две изкуства*, 1993). Istotną cechą kultury okresu 1944–1989 było niezmienne podkreślanie wagi statusu w jej strukturze folkloru, sztuki ludowej. Ze względu na możliwości, jakie stwarzał w języku bułgarskim leksem *народен*, manipulowano i wykorzystywano

terminy: ludowy – narodowy, aby udowodnić jakościowo wyższą wartość rdzennej, opartej na folklorze kultury w konfrontacji z przeestetyzowaną, sztuczną kulturą „wysoką". Dyskusja na zorganizowanej w 1965 roku konferencji „Националното своеобразие в литературата" miała potwierdzić, że rozwój kulturze gwarantuje wyłącznie socjalizm, a dwie dekady ideologicznej opieki państwa skutkują osiągnięciem przezeń poziomu światowego. Po 1989 roku w pierwszych latach transformacji kultura stała się polem konfrontacji dwóch tożsamości: definiowanej od momentu inicjującego powstawanie jej nowej/nowoczesnej formuły i wprawdzie jeszcze nieistniejącej, ale ideowo i aksjologicznie wyobrażonej jako diametralnie odmienna, szczególnie w stosunku do półwiecza socjalizmu/komunizmu. Nowe jakości kultury „przełomu" burzyły kryteria norm wyznaczających granice między kulturą wysoką a niską. Do końca XX wieku nie powiodły się próby wytłumaczenia istoty kultury, której tożsamość miała definiować reguła postmodernizmu. Lata 90. wprawdzie nie przyniosły żadnego wydarzenia kulturalnego, które udowodniłoby, że w nieodległej przyszłości będzie możliwe pokonanie „chaosu kulturowego", ale odzyskano dziedzictwo źle obecne w narodowym uniwersum – rozproszony dorobek emigrantów, których usunięto z pamięci i wyobraźni kultury narodowej (П. Антов, *Българско и постмодерно*, w: *По следите на модернизма и постмодернизма*, 2004).

Аретов Н., Чернокожев Н., *Българска литература XVIII–XIX век. Един опит за история*, София 2008; *Българският канон? Кризата на литературно наследство*, съст. А. Кьосев, ред. Б. Пенчев, София 1998; Вазов И., *Съчинения, том четвърти. Пътеписи и драми*, София 1982; Войников П., *Култура, цивилизация и демокрация*, София 1993; *Защо сме такива? В търсение на българската културна идентичност*, съст. И. Еленков, Р. Даскалов, София 1994; *Национално своеобразие в литературата. Материали от една теоретична конференция*, София 1966.

Celina Juda

KULTURA
(Chorwacja)

Filozofijski rječnik (ur. V. Filipović, 1984) wydany przez Macierz Chorwacką (Matica hrvatska) definiuje termin „kultura" jako wywodzący się z łacińskiego *colere* (‘uprawiać', ‘uszlachetniać') i oznaczający przejawy ludzkich wartości w człowieku i w jego wytworach. Szczególną uwagę zwraca konstatacja, że „kultura jednostek i całych wspólnot zawsze dąży do jedności, więc różne obszary kultury (będące nosicielami wartości) łączą się w różnorodne jedności, ponieważ kultura nie znosi sprzeczności". Akcent położony został tu zatem na

integracyjną funkcję kultury, która ponadto prezentowana jest jako antyteza natury, proces urzeczywistniania i kształtowania się idei człowieczeństwa.

Przytoczona definicja prezentuje statyczne i ahistoryczne ujęcie zjawiska. Niemal całkowicie pomija aspekt historyczny, psychologiczny i strukturalny, koncentrując się na kwestii genetycznej i normatywnej. Nie ma również charakteru enumeracyjnego, a także nie wskazuje na horyzontalny i wertykalny wymiar kultury. Uzupełnia to w pewnym stopniu definicja zawarta w publikacji *Rječnik filozofskih pojmova* (ur. A. Mišić, 2000), w którym kultura opisana jest jako pojęcie metaforyczne, stosowane do opisu sposobu życia, myślenia, odczuwania człowieka i organizacji jego świata. Zgodnie z tą definicją za pomocą języka, symboli, obrzędów, stylu, a także wytworów materialnych kultura odzwierciedla system aksjologiczny i sposoby rozumienia świata określonej zbiorowości. Żeby dowiedzieć się, że kultura ma także charakter procesualny, trzeba jednak sięgnąć po kompendia starsze, np. *Leksikon Jugoslavenskog leksikografskog zavoda* (1974), w którym czytelnik znajdzie informację, że kultura to całokształt rozwoju jednostki i grup, nieustanny proces ich udoskonalania.

Historię rozumienia idei kultury na gruncie europejskim szczegółowo opisuje definicja zawarta w encyklopedii wydanej w 2004 roku (*Hrvatska enciklopedija*), w której autor hasła w układzie chronologicznym przytacza dzieje rozwoju pojęcia. Wychodząc od myślicieli oświeceniowych, prezentuje kulturę jako proces przejmowania kontroli nad otaczającym światem, a także przejścia od czynnika indywidualnego do kolektywnego. Pokazana zostaje m.in. jako przedmiot zainteresowania polityki, a „proces cywilizacyjny" jako równoległy do kształtowania się nowoczesnych organizmów państwowych. Kultura pełni zatem także funkcję ewolucyjną i emancypacyjną. We wspomnianym haśle – mimo jego sporej objętości – brakuje wszak prezentacji wpływu konkretnych rozstrzygnięć filozofii europejskiej na lokalne rozumienie idei.

Idea kultury w Chorwacji jest poddawana redefinicjom w momentach historycznych zwrotów, oddając tym samym ścieranie się różnych, czasem wykluczających się tendencji myślowych. Wspólnym mianownikiem wszystkich prób definicji i ich rewizji jest jednak dążenie do zakreślenia jak najszerszego obrazu chorwackiego pejzażu kulturowego, zarówno w wymiarze horyzontalnym, jak i wertykalnym. Refleksja nad ideą kultury *in genere* nie pojawiała się niemal nigdy niezależnie od namysłu nad kulturą chorwacką, jej granicami i jej własnym Innym.

Choć na ziemiach chorwackich w okresie oświecenia (→ oświecenie) metarefleksja dotycząca idei kultury właściwie nie istnieje, o sposobach jej konceptualizacji można wnioskować z aktywności działaczy kulturalnych epoki. Szczególne znaczenie mieli na tym polu pisarz, filolog i historyk Pavao Ritter Vitezović (1652–1713) – wyraziciel utopijnej idei jedności ziem chorwackich w obrębie monarchii habsburskiej, franciszkanin Andrija Kačić Miošić (1704–1760) – twórca kroniki *Razgovor ugodni naroda slovinskoga* (1756), pochodzący ze Slawonii pisarz Matija Antun Reljković (1732–1798) – autor utworu *Satir iliti divji čovik* (1762), teolog i historyk Baltazar Adam Krčelić (1715–1778) i wreszcie

pochodzący ze Splitu działacz oświeceniowy Julije Bajamonti (1744–1800). Wspólnym mianownikiem twórczości wszystkich wymienionych działaczy oświeceniowych było pragnienie stworzenia dzieł o charakterze integrującym zarówno w wymiarze terytorialnym, ideowym, politycznym, jak i społecznym, obejmujących w przypadku prac historycznych jak największy zakres czasowy, w przypadku słowników jak najszerszy materiał źródłowy, natomiast dzieła literackie (mające zwykle charakter pedagogiczny) dzięki poruszanej tematyce i dostosowaniu języka do możliwości czytelnika miały docierać do zróżnicowanego odbiorcy, przesuwając tym samym dotychczasowe granice pola kultury literackiej. Wspomnianych działaczy żywo zajmowała szeroko rozumiana twórczość kulturalna mieszkańców ziem chorwackich, próbowali ją systematyzować i opisywać, uznając za przejaw wartości typowych dla tego obszaru, a także za element mający moc scalającą. Kultura była ponadto postrzegana jako sfera, w której dokonuje się proces pożądanego kształtowania jednostek i społeczeństw, w związku z czym jej wytwory najczęściej miały wówczas charakter wychowawczy i dydaktyczny.

Ożywione zainteresowanie omawianą ideą można odnotować w połowie XIX wieku w ramach ruchu iliryjskiego (→ iliryzm). Znaczący wpływ na sposób myślenia o kulturze wśród chorwackiej inteligencji mieli niewątpliwie Johann Gottfried Herder i August Ludwig von Schlözer, przy czym najczęściej wymienia się nazwisko tego pierwszego filozofa. Koncepcja Herdera, zgodnie z którą język kształtuje procesy myślowe danej wspólnoty, budując zrozumiały tylko dla tej wspólnoty system odniesienia (stając się jednocześnie podstawowym nośnikiem tożsamości kulturowej), legła u podstaw ruchu iliryjskiego. Została przeszczepiona na grunt lokalny dzięki pośrednictwu słowackiemu, a szczególnie Jánowi Kollárowi, z którym kontakty utrzymywał przywódca ilirystów Ljudevit Gaj. Wezwanie Herdera do zbierania pieśni ludów słowiańskich spotkało się z dużym odzewem na południowej Słowiańszczyźnie. Według Herdera w pieśniach tych – jako manifestacji kultury przez formy językowe – odczytać można było „ducha narodu", co musiało szczególnie zainteresować Chorwatów, którzy w połowie XIX wieku poszukiwali z jednej strony *differentia specifica* stanowiącej o ich odrębności w monarchii Habsburgów, z drugiej zaś wspólnego mianownika dla zjednoczenia południowej Słowiańszczyzny. W związku z sytuacją polityczną, w jakiej znajdowały się ówcześnie ziemie chorwackie, szczególnie przekonujące dla ich mieszkańców mogło być także głoszone przez Herdera przekonanie, że państwo jest sztucznym tworem, a naturalną organizacją społeczną są narody (→ naród). W praktyce kulturotwórcza działalność ilirystów polegała na ustanowieniu jednolitego standardu językowego – jego podstawą miał być dialekt sztokawski. Zakładane przez działaczy czytelnie i inne organizacje kulturalne służyć miały nie tylko edukacji, ale także kształtowaniu poczucia wspólnoty kulturowej, a w dalszym planie tożsamości narodowej, co następująco ujął historyk literatury Antun Barac: „Czytelnie były ogniskami, w których grzały się zmarznięte serca rodaków" (*Književnost ilirizma*, 1954).

Wydawane w latach 50. czytanki (notabene przygotowywane w Pradze pod czujnym okiem czeskich propagatorów idei wzajemności słowiańskiej Pavla Šafárika i Josefa Jirečka), pełniące funkcję podręczników szkolnych, zawierają różnej proweniencji teksty: od ludowych porzekadeł przez bajki, opisy ludowych zwyczajów do prezentacji geografii regionu (np. *Ilirska čitanka*, 1856–1860). Oprócz nauki języka miały za zadanie kreowanie wspólnego imaginarium kulturowego zarówno na zróżnicowanych pod względem etnograficznym terenach, jak i wśród różnych grup społecznych. Podobny cel przyświecał zakładanym instytucjom kulturalnym (czytelniom, teatrom itp.), które popularyzowały literaturę o treści narodowej. Instytucje, takie jak Macierz Chorwacka (1842) czy później uniwersytet, miały także pełnić funkcję medium dla idei kultury w jej funkcji integracyjnej.

Pod pojęciem kultury w czasie odrodzenia narodowego kryły się zatem głównie język i literatura. Program illirystów miał w pierwszej kolejności charakter kulturalny, następnie zaś polityczny. Cvjetko Milanja konstatuje, że kultura odegrała jedną z decydujących ról w konstruowaniu nowoczesnego społeczeństwa chorwackiego i że był to proces sterowany odgórnie (*Konstrukcije kulture*, 2012). Kultura jako pewien projekt (który urzeczywistniał się w języku i literaturze) przyjął na siebie zadania etyczne, ideologiczne i polityczne. Milanja dodaje jednak, że projekt ten nie może być traktowany jako przykład upolitycznienia kultury, tak jak to się dzieje choćby w systemach totalitarnych, ponieważ w tym przypadku kultura zachowała swój autonomiczny status. Ta koncepcja miała mieć charakter integrujący (łączący nie tylko to, co wysokie i niskie), ale także prowadzić do zjednoczenia terytoriów chorwackich, w związku z czym spotkała się z krytyką dalmatyńskich irredentystów (np. Antonio Bajamontiego).

Autor cytowanej pracy stwierdza, że choć w drugiej połowie wieku XIX nauki przyrodnicze powoli zaczęły dominować w paradygmacie epistemologicznym, przekonanie, że mity i legendy mogą stanowić podstawę jakiejkolwiek struktury społecznej, było nadal bardzo żywe i opanowało odrodzeniowe koncepcje chorwackiej kultury. Badacz podkreśla jednak, że stanowiły one ważny impuls kształtujący jednostki, zapobiegając społecznej dyspersji, co było warunkiem procesu modernizacji, a w omawianym przypadku właściwie protomodernizacji czy półmodernizacji (termin Ivana Rogicia, *Tehnika i samostalnost*, 2000). Milanja zwraca uwagę, że droga chorwackiego podmiotu zbiorowego (późniejszego narodu) do integracji utrudniona była ze względu na „podwójną zewnętrzność" (*dvostruka izvanskost*) projektu kulturalnego: po pierwsze powstawał on w ramach obcej kulturowo monarchii habsburskiej („zewnętrzna zewnętrzność"), po drugie zaś idea kultury miała charakter konstrukcyjno-koncepcyjny i szczególnie poza Zagrzebiem traktowana była jako sztuczna i narzucona („wewnętrzna zewnętrzność"). Paradoksalnie zatem sama kategoria kultury, która miała być strukturą jednoczącą i łączącą, postrzegana była jako ciało obce.

Kontynuacją iliryjskiej koncepcji kultury była wizja zjednoczenia Słowian południowych – jugoslawizmu – propagowana przez biskupa Josipa Juraja

Strossmayera (1815–1905). Wiedziony hasłem „wzajemności i braterstwa" narodów południowej Słowiańszczyzny chorwacki biskup i jego najbliższy współpracownik Franjo Rački (1828–1894) dążyli do przeniesienia na poziom praktyczny wniosków wynikających z herderowskiej idei *Volksgeist* (postawa zamanifestowana w: F. Rački, *Jugoslovjenstvo*, „Pozor" 1860). W tym celu założona została Jugosłowiańska Akademia Nauk i Sztuk (Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti), której powierzono rolę instytucji sprawującej mecenat nad wszelkimi przedsięwzięciami kulturalnymi i naukowymi w kraju i poza jego granicami. Wszechstronna działalność Strossmayera i opieka nad licznymi inicjatywami twórczymi tamtych czasów wynikały z jego przekonania o nobilitującej roli kultury, dzięki której Chorwaci i pokrewne im narody mogłyby skonfrontować swe osiągnięcia z kulturami zachodnimi i zaprzeczyć stereotypowi nadającemu im status peryferyjności i zacofania. Kultura w perspektywie chorwackiego biskupa była także gwarantem ponadregionalnej integracji (podobnie jak w sytuacji germańskiej i romańskiej), a także impulsem rozwoju cywilizacyjnego. A ponieważ traktował ją jako projekt totalny, zainicjował systematyzację i katalogowanie różnych form wspólnego dziedzictwa, wspierając zakładanie i działalność muzeów.

Jeden z późniejszych ideologów jugoslawizmu Milan Marjanović (*Svijetlo i sjena*, 1907) zauważa, że kultura stała się najlepszym obszarem inkorporacji i realizacji tej idei (np. w twórczości Ivana Meštrovicia), znacznie efektywniejszym niż sfera polityki. Chorwackie przywództwo w zakresie koordynacji działań kulturalnych bywało jednak kością niezgody w okresie istnienia Królestwa Serbów, Chorwatów i Słoweńców (Kraljevina Srba, Hrvata i Slovenaca – SHS), a kultura paradoksalnie zdawała się pełnić funkcję segregacyjną zamiast zaplanowanej – integracyjnej. Między radykałami serbskimi dominowało w tym czasie przekonanie, że największą przeszkodą dla wspólnoty i jedności państwowej jest preferowany kulturowy rozwój północnego zachodu (Lj. Dimić, *Kulturna politika u Kraljevini Srba, Hrvata i Slovenaca*, 2000), z drugiej zaś strony wyrażano nadzieję, że wspólnymi siłami osiągnięty zostanie większy cywilizacyjny postęp. Walka o dominację w nowym organizmie państwowym prowadziła jednak do ciągłej podejrzliwości. Po stronie chorwackiej, zwłaszcza w środowiskach ustosunkowanych niechętnie do Belgradu, demonstrowano postawę wyższości nad wschodniochrześcijańskim (bizantyjskim) i orientalnym komponentem kultury serbskiej, który jakoby miał utrudniać modernizację Królestwa SHS. Przekonanie, że w kulturze kryje się sedno narodowego ducha, służyło w kręgach chorwackich za sposób oporu wobec każdej próby jugosłowiańskiej integracji. Odmienności dopatrywano się nie tylko w sferze kultury wysokiej, ale przede wszystkim chłopskiej, którą chętnie w tym czasie afirmowano, poszukując wspólnego mianownika etnograficznego, mającego być remedium na nadal silny problem regionalizmu w kulturze narodowej (Stjepan i Antun Radić). Kryzysy w stosunkach chorwacko-serbskich przyczyniły się do rozpadu idei chorwackiego jugoslawizmu, który stracił dotychczasową rację bytu jako koncepcja kulturowo-polityczna.

Wyrazem zupełnie innego kierunku refleksji nad kulturą były próby umiejscowienia chorwackiego dziedzictwa w kontekście europejskim (→ Europa Chorwacja), widoczne na przykład w twórczości pisarskiej Antuna Gustava Matoša. Podobnie jak w przypadku Strossmayera jego refleksja dotyczyła głównie kultury w sensie zbioru artefaktów świadczących o wysokich osiągnięciach wspólnoty etnicznej. Krytycznie odnosił się do koncepcji Radiciów, którzy w substracie wiejskim upatrywali kulturowego zaplecza nacji (→ agraryzm, → izvornost), a sama kultura w jego przekonaniu miała charakter zjawiska dynamicznego, procesu okiełznywania natury i dzikości, nieustannego kształcenia i pracy nad sobą (nie zaś projektu narzuconego odgórnie). Istotną rolę w jej kształtowaniu Matoš (mimo sympatii do ruchu narodowego) przypisywał przede wszystkim jednostce, krytykując tym samym wszystkie ideologie masowe. Z drugiej strony pisarz był przekonany, że kultura aspirująca do roli narodowej nie istnieje w izolacji, a wejście w interakcję z innymi może ją znacznie uszlachetnić. Jednoczesne zachowanie chorwackiej oryginalności i internalizacja treści europejskich byłyby wówczas gwarantem uzyskania przez nią pełnego statusu kultury narodowej (A.G. Matoš, *Narodna kultura*, 1910). Wynikało to z przekonania, że każda kultura tego typu (wskazywał tu na dziedzictwo francuskie i niemieckie) rodzi się właśnie w przenikaniu z innymi, a jej najwybitniejsze osiągnięcia są efektem twórczego przyswajania wpływów. Kultura w jego koncepcji pozostaje więc przestrzenią kontaktu, a konserwacja jej komponentów oryginalnych dokonuje się paradoksalnie przez jej otwieranie i wychodzenia poza własne granice (tenże, *Umjetnost i nacionalizam*, 1912).

Zasadnicze zmiany w rozumieniu omawianej idei przyniósł okres drugiej wojny światowej i polityka ustaszowska, która zakładała przeprowadzenie „głębokiej rewolucji kulturalnej", w praktyce oznaczającej dokonanie ideologicznego przekształcenia (*preobrazba*) państwowych instytucji działających w tej sferze jako głównych nosicieli programu ustaszowskiego. Proces ten dotyczył wszystkich sfer aktywności twórczej i oświatowej, szczególną wagę przywiązywano jednak do instytucji mających duży rezonans społeczny, a tym samym stanowiących doskonałe narzędzie propagandowe (zwłaszcza dotyczyło to teatru). Władze Niezależnego Państwa Chorwackiego (Nezavisna država Hrvatska – NDH) uważały, że należy dokonać duchowej, moralnej i intelektualnej odnowy społeczeństwa w celu stworzenia „nowego człowieka" i przeprowadzenia sanacji państwa. Za jakości i wartości godne miana kultury uznawano wyłącznie to, co rodzime i swojskie – w czym „płynęła chorwacka krew". Zapewne taka myśl – poszukiwanie źródeł „czystej chorwackości" – przyświecała Mile Budakowi; w jego powieściach nietrudno odnaleźć fascynację etnosferą wiejską, rozumianą jako straż prymarnych i autentycznych wartości (*Ognjište*, 1938; i podobne teksty). Zewnętrzne wpływy – które zdaniem ideologów NDH najsilniej ujawniły się w okresie międzywojennym – uważano za negatywne z założenia, a oczyszczanie wytworów kultury z takich naleciałości najdobitniej ilustruje proces puryfikacji języka.

W wydanym przez Ante Pavelicia w 1933 roku dokumencie *Ustaška načela* bezpośrednio został wyrażony także posesywny charakter relacji narodu i kultury – „kultura należy do narodu", „naród jest właścicielem kultury", którą definiowano także jako „organiczne życie" narodu. Jeden z prekursorów chorwackiej leksykografii z tego okresu Mate Ujević (1901–1967) twierdził, iż kultura nie ma ani synkretycznej, ani eklektycznej natury, ale ma „własne silne cechy duchowe". Ujević definiuje ją procesualnie jako autentyczne praktyki kulturowe, których nie można porównywać z innymi ze względu na ich wyjątkowość i jednostkowość. W eseju *Jedini put* (1944) podkreśla, że „żadna wielka kultura nie jest imitacją, tak jak żadna wielka kultura nie jest owocem syntezy dwóch lub więcej kultur". Wydaje się, że odpowiedź ta jest ripostą na analizowaną przez chorwackich intelektualistów figurę „kulturowej graniczności" (*kulturno graničarstvo*) stosowaną do opisu roli Chorwacji w cywilizacji europejskiej (A. Bonifačić, *Entre Jupiter et Mars – La Croatie et l'Europe*, 1944; A. Tresić-Pavičić, *Gvozdansko*, 1940; tenże, *Zavjet i uloga Hrvata u razvoju čovječanstva*, 1944). W związku z położeniem na styku Wschodu i Zachodu kultura chorwacka miała bowiem chronić Europę przed wpływami zewnętrznymi i stać na straży wartości całej zachodniej cywilizacji, płacąc za to ogromną cenę. Ujević twierdzi jednak, że stosowanie kategorii geografii kulturowej jest nieuzasadnione, a terminów geograficznych nie można mechanicznie przełożyć na wyznaczanie granic między kulturami. Kultura chorwacka w jego przekonaniu wymyka się im, proponuje zaś górnolotnie „w tej naszej drogiej chorwackiej ziemi i w tych naszych ludziach poszukać początku i źródła naszego natchnienia".

Symptomatyczna dla rozumienia i kształtowania idei kultury tego okresu wydaje się zatem odmowa przyjęcia statusu kultury pogranicza, na którym uwidaczniają się różnorakie zewnętrzne wpływy. Jedyny dopuszczalny scenariusz obejmuje tzw. *premošenje jaza Zapad/Istok*, czyli przezwyciężenie podziału na Zachód i Wschód (czasownik *premostiti* oznacza dosłownie ‘przerzucenie mostu'). Idea ta stanowiła swego rodzaju ukłon w kierunku bośniackich muzułmanów, których zgodnie z ustaszowskim projektem narodowym włączano do chorwackiej wspólnoty (→ naród) pod hasłem „islamskiego wariantu kultury chorwackiej". W rzeczywistości jednak było to hasło puste semantycznie, ukute na potrzeby projektu chorwackiej dominacji w Bośni.

Powojenny okres kształtowania polityki kulturalnej w Jugosławii można podzielić na trzy etapy. Pierwszy z nich – centralistyczno-etatystyczny – obejmuje lata 40. i 50. i cechuje go budowa instytucjonalnych podstaw służących rozwojowi działalności kulturalnej, której celem miała być modernizacja społeczeństwa (sprowadzająca się nierzadko do „pracy u podstaw" polegającej na przykład na likwidacji analfabetyzmu). Kultura – zgodnie z obowiązującym jeszcze wtedy modelem radzieckim – jest jednym z elementów socjalistycznej rewolucji i sposobem kształtowania „nowego socjalistycznego człowieka". Zmianę przynosi dekada lat 50., kiedy po wykluczeniu z Kominformu Komunistycznej Partii Jugosławii (Komunistička partija Jugoslavije) rozpoczęto kształtowanie własnej polityki kulturalnej. Niebagatelny wpływ na zmianę sposobu myślenia

o kulturze miały wystąpienia przedstawicieli chorwackiej inteligencji (najpierw malarza Krste Hegedušicia w 1950, potem pisarza Miroslava Krleży w 1952 roku) postulujące odejście od podejścia żdanowowskiego na rzecz bardziej tolerancyjnej postawy w konwencji „humanizmu socjalistycznego" (→ humanizm). Refleksji nad kulturą przyświecał duch marksistowski, ale rewidujący zwulgaryzowane tłumaczenie, jakoby miała ona być wtórną „nadbudową" czy niepotrzebnym *decorum* (T. Martinić, *Kulturna politika kao sastavni dio opće politike*, 1964). Wprowadzenie modelu samorządowego skutkuje także rzuceniem światła na kulturę mniejszych grup społecznych, a także poszukiwaniem ich wewnętrznej specyfiki. Jak pisze Tena Martinić, kultura to samoświadomość, a bez poznania własnych cech charakterystycznych nie ma możliwości tworzenia wspólnoty (*Kulturna politika kao sastavni dio opće politike*, „Politička misao", 1964) Po pierwszym powojennym etapie instrumentalnego postrzegania kultury jako narzędzia inżynierii społecznej następuje więc okres percepcji kultury jako jednego z ważnych elementów rozwoju człowieka, a tym samym całokształtu ewolucji społecznej. Niewątpliwe zasługi dla kształtowania takiej idei w titowskiej Jugosławii miał chorwacki polityk Stipe Šuvar (1936–2004), w latach 1974–1982 pełniący funkcję ministra ds. oświaty i kultury. Z racji pełnionej funkcji i zgodnie z linią partii podkreślał, że walka narodowowyzwoleńcza (*narodnooslobodilačka borba* – termin używany na określenie działań z czasów drugiej wojny światowej rozumianej jako walka z faszystowskim wrogiem, ale także rewolucja wymierzona w stary porządek; → rewolucja) nie przyniosłaby oczekiwanych skutków, gdyby program ruchu komunistycznego nie był zaprojektowany jako prawdziwa rewolucja kulturalna. Szerzenie utylitarystycznie pojmowanej kultury uznawał za warunek *sine qua non* rewolucji socjalistycznej, która przyczyniła się do przełamania dominującego „chłopsko-poddańczego" (*kmetsko-rajinski*) paradygmatu kulturowego i „pastersko-epickiej" nędzy materialnej (S. Šuvar, *O kontinuitetu kulturne politike našega komunističkog pokreta*, 1974). W jego wizji kultura – mająca charakter wyzwoleńczy i postępowy – stała się szansą na awans społeczny, drobnomieszczaństwo zamieniła w rewolucjonistów, a chłopów i robotników wywindowała do pozycji, z której mogli sami tworzyć własną historię. W optyce partii komunistycznej kultura stanowiła także doskonałe pole do rozrachunku z burżuazją, mieszczańską mitomańską świadomością i starymi ideami, które „zniewoliły masy": „Z naszą przedsocjalistyczną, świętosawską, domagojowską (Domagoj – chorwacki książę z IX wieku), mahniciowską (Anton Mahni – słoweńsko-chorwacki duchowny i działacz), rojalistyczną, pasterską, patriotyczną i toastową świadomością".

Podobnie jak w okresie istnienia NDH kultura miała być własnością narodu. Jej przywrócenie we właściwe ręce odbywało się pod hasłem „demokratyzacji", co w praktyce oznaczało odebranie monopolu na tworzenie „wysokich" form kulturowych artystom (postrzeganym jako snobistyczny odłam burżuazji) i przekazanie jego istotnego fragmentu w ręce klasy robotniczej. Stipe Šuvar formułował ów postulat nastepująco: „Odebrać ten monopol, żeby sztuka nie

służyła tylko inteligencji. Kultura musi służyć klasie robotniczej!". Zgodnie z postulatem deelityzacji i egalitaryzacji jej osią i głównym punktem ciężkości miała stać się kultura popularna będąca przeciwwagą dla niedemokratycznej kultury wysokiej, a także dająca szansę powszechnego uczestnictwa (czy raczej konsumpcji i reprodukcji) afirmowanej przez ideologię klasy robotniczej.

Ostatni etap natomiast nastąpił w latach 80., z jednej strony przyświecała mu idea policentrycznej samorządności, z drugiej zaś pojawiły się pierwsze sygnały przejścia ku modelowi integralnej kultury narodowej, który ostatecznie został zrealizowany w latach 90. Jednym z rezultatów wyjścia Chorwacji ze wspólnoty jugosłowiańskiej było poszukiwanie nowego paradygmatu kulturowego. Chorwacki kapitał symboliczny w tej dziedzinie w latach 90. na poziomie oficjalnym kształtował się w funkcji reprezentacji kultury narodowej poprzez państwo. Polityka kulturalna wspierała twórczość tych artystów, którzy tworzyli imaginarium narodowej przeszłości, przede wszystkim kształtując „miejsca pamięci" wyłącznie chorwackich dziejów. Cechą charakterystyczną kultury tej dekady była zatem autoreprodukcja treści narodowych, usuwanie indywidualnej i kolektywnej pamięci o Jugosławii, a także konstrukcja nowej pamięci za pomocą restauracji mitów przeszłości. Pierwszorzędnym zadaniem było zachowanie etnicznej odrębności i tożsamości oraz panowanie nad sferą imaginacji (D. Oraić-Tolić, *Hrvatski kulturni stereotipi*, 2006). Na przeciwległym biegunie zaś (choć nie wykluczają się one nawzajem) znalazła się tendencja do „przywracania" Chorwacji Europie (→ Europa) i ustalania ich mocniejszej wzajemnej relacji, będąca wyrazem procesu „debałkanizacji" kolektywnej świadomości.

W opozycji do takiej wizji, roztaczanej przez pierwszego chorwackiego prezydenta Franjo Tuđmana i jego otoczenie, pojawiały się koncepcje wyrastające jeszcze z lat 60. z kręgu chorwackiego pokolenia „krugovašów" (grupy pisarzy skupionych wokół kulturalno-literackiego miesięcznika „Krugovi"), kwestionujące zasadność istnienia wszelkiej monokultury i propagujące ducha pluralizmu. W opinii Vlado Gotovaca, jednego z najzagorzalszych oponentów Tuđmana, zwolennika pluralistycznego aktywizmu i liberalizmu, pod pojęciem kultury kryje się konstrukt ujawniający indywidualny ludzki charakter. W tej głęboko humanistycznej perspektywie kultura oznacza też m.in. sposób poznania świata drugiego człowieka (V. Gotovac, *Princip djela & Isto*, 1995).

W słowniku pojęć politycznych kultura łączona jest w tym czasie z kategorią transformacji (*tranzicija*), którą odmieniano przez wszystkie przypadki i – podobnie jak wojnę – uznawano za przyczynę wszystkich bolączek nowego państwa. Transformację w obrębie kultury rozumiano jako proces „powrotu do Europy" przy jednoczesnym zachowaniu lokalnej oryginalności. Jak pisze Dubravka Oraić-Tolić, na początku wieku XXI kultura chorwacka ponawia swoją przeszłość, odtwarzając przy tym ideologiczne i symboliczne stereotypy. Odwieczne rozdarcie między antagonizującymi wspólnotę narodową koncepcjami (łacinnicy vs. głagolici, chorwackość vs. słowiańskość, konserwatywna idea państwotwórcza Ante Starevicia vs. utopijny jugoslawizm Strossmayera)

na początku nowego stulecia wyraża się w sporze między partykularyzmem i uniwersalizmem, „globalistami i trybalistami", lewicą i prawicą, kulturą wiejską i miejską. Badaczka podkreśla, iż „tragizm kultury chorwackiej leży w jej ideologicznej i symbolicznej bipolarności". Jedyną szansę na rozwiązanie tego konfliktu dualistycznej orientacji widzi we wzajemnym dialogu tych czynników, a nie sporze między nimi (*Kulturni stereotipi i moderna nacija*, „Forum" 2003, br. 4–6). Potwierdza to zresztą sformułowany w 1998 roku pierwszy po rozpadzie Jugosławii oficjalny dokument dotyczący polityki kulturalnej (*Kulturna politika Republike Hrvatske. Nacionalni izvještaj*), w którym zadanie kultury definiowane jest jako „łączenie i godzenie różnorodnych interesów: globalizacyjnych i narodowych, tradycyjnych i innowacyjnych, większościowych i mniejszościowych, skoncentrowanej siły i partycypacyjnych, centralnych i decentralizujących, państwa i społeczeństwa obywatelskiego, kultury narodowej i multikulturalizmu, grup profesjonalnych i amatorskich.

Równolegle do upolitycznionej refleksji na temat kultury już od XIX wieku rozwija się także namysł naukowy, skoncentrowany w pierwszej fazie przede wszystkim na badaniach kultury ludowej. Jej fundamentem (promieniującym także na koncepcje polityczne) jest wysunięta przez etnologa, polityka i publicystę Antuna Radicia (1868–1912) teoria dwupoziomowej socjokulturowej struktury społeczeństwa: obejmującej warstwę „pańską" (*gospodska*) i ludową (*narodna*). Przedmiotem badającej jej drugi składnik etnologii (ludoznawstwa) jest w szczególności kultura ludowa utożsamiona przez Radicia z „kulturą serca" (w opozycji do „kultury rozumu"), będąca kulturą autentyczną i źródłową. Ta druga zaś – od początku domena „panów" – uznawana jest w tym świetle za bezwiednie inkorporującą obce wpływy. Praca *Osnova za sabiranje i proučavanje građe o narodnom životu* (1897) była rodzajem podręcznika dla etnografów wybierających się w teren, zawierającego podstawowe zasady badania archaicznych form kultury wsi. Inspirację Radić czerpał tu prawdopodobnie z pracy francuskiego historyka Jules'a Micheleta, o czym świadczą liczne odwołania do jego dorobku w dziele chorwackiego naukowca. Przypisywał kulturze funkcje integracyjną i segregacyjną jednocześnie. Uznawał, że w narodzie działa ona konsolidująco i wyraża się poszukiwaniem jego esencji, natomiast w odniesieniu do układu zewnętrznego odgrywa rolę różnicującą i pomaga zdefiniować odmienność wobec wszelkich przejawów inności. Działalność naukowa Radicia pozostawała w dialogu z jego (i jego brata Stjepana) poglądami politycznymi. Celem obu była bowiem polityczna afirmacja warstwy chłopskiej i uczynienie z niej podmiotu politycznego.

Próby zinstytucjonalizowania badań etnograficznych zostały zwieńczone sukcesem w 1924 roku, kiedy założono katedrę etnologii na Uniwersytecie w Zagrzebiu. Wśród ojców tej dyscypliny w Chorwacji wyróżnia się Radicia Branimira Bratanicia (1910–1986) koncentrującego się na zagadnieniach teoretycznych. Cechą charakterystyczną pierwszych przedsięwzięć etnograficznych jego epoki było statyczne i ahistoryczne ujęcie kultury oraz badanie jej z pominięciem kontekstu powstawania i układu odniesień (*O smotrama hrvatske*

seljačke kulture, 1941; *Uz problem doseljenja Južnih Slavena. Nekoliko etnografsko-leksičkih činjenica*, 1951; *Regionalna ili nacionalna i opća etnologija*, 1957). W ich rezultacie powstawały studia prezentujące poszczególne ogniska etnogeograficzne jako żywe dowody różnicy kulturowej. Zmiana podejścia do badanego przedmiotu dokonała się głównie dzięki zasługom jednego z najpłodniejszych chorwackich etnologów empiryków Milovana Gavazziego (1895–1992), studenta czeskiego etnologa Lubora Niederlego. Gavazzi postulował badanie kultury ludowej w jej dynamice i z uwzględnieniem wpływów innych grup etnicznych, a także specyfiki położenia geograficznego (*Kulturna analiza etnografije Hrvata*, 1928; *Pregled etnografije Hrvata*, 1940). Poszerzył przy tym perspektywę chorwackiej etnologii, która odtąd podejmowała próby poszukiwania nie tylko tego, co autentyczne i źródłowe, ale także pierwiastków o obcej genezie rozwijających się w dialogu z kulturą lokalną, poszukując podobieństw i różnic wynikających ze wspólnej egzystencji. Wyrażał także przekonanie, że kultura na obszarze, którym się zajmował, nie jest często tożsama z samoistnością etniczną, w związku z czym nie stanowi najważniejszego elementu łączącego Chorwatów.

Rozwojowi XX-wiecznej etnologii służyło także powołanie do życia w 1948 roku jednej z najprężniejszych instytucji badawczych zajmujących się badaniem kultury – Instytutu Etnologii i Folklorystyki (nazwa współczesna – Institut za etnologiju i folkloristiku). To zresztą w jego ramach dojrzewać będzie proces poszerzania granic tradycyjnej etnologii na sferę szerzej rozumianej nauki o kulturze (kulturoznawstwa). Najbardziej zasłużone dla tego procesu były badaczki: Maja Bošković-Stulli, Dunja Rihtman-Auguštin, Zorica Vitez, Aleksandra Muraj, Jasna Čapo Žmegač. W początkowej fazie prowadzono jednak wyłącznie badania nad kulturą ludową, stanowiące niejako alternatywę dla badań kwestii narodowych kierowanych przez historyków. Stopniowo jednak pod wpływem prac m.in. Hermanna Bausingera czy Antonia Gramsciego zainteresowania badawcze przesunęły się w kierunku zwyczajów i obyczajów w obliczu procesów modernizacyjnych, dynamiki tych zmian, transformacji stylów życia, nowych praktyk kulturowych czy kultury miejskiej, a współcześnie zostały poszerzone o refleksję nad ruchami migracyjnymi, jednoznacznie profilując badaną kulturę jako zjawisko niejednorodne i dynamiczne.

W tekście *Hrvatska etnologija, znanost o narodu ili o kulturi?* (1991) Jasna Čapo Žmegač podejmuje na przykład polemikę z wysuniętą przez Olgę Supek tezą, że początkowo w badaniach kultury ludowej kultura jawi się jako byt naturalny, uniwersalny i ahistoryczny. Mimo że podobnie diagnozowała tę sytuację Dunja Rihtman-Auguštin (*Teorija o dvije kulture. Od Radicia do Gramscija, Ciresea i Burkea*, 1987), Čapo pokazuje, że chorwacka kultura jest tak dynamicznym zjawiskiem, że żaden z badaczy nie wskazał dotąd, czym w istocie się charakteryzuje. Konstatacja ta prowadzi ją do wniosku, że kwalifikacja kulturowa nie jest tożsama z etniczną. Proponuje więc porzucenie podejścia genetycznego i mechanicznego poszukiwania podobieństw na rzecz badania form niematerialnych i postrzegania kultury jako systemu myślenia, zachowania

i wierzeń (znaczenia, które światu i swoim praktykom nadaje człowiek), czyli badania jej jako struktur myślowych (*kako narod misli*). Taka zmiana definicji kultury skutkować miałaby możliwością wyróżnienia typowych dla chorwackiej kultury kategorii myślowych i znaczeń, jakie w jej obrębie nadaje się światu.

Refleksja nad ideą kultury w Chorwacji podejmowana była w sposób intensywny od wieku XIX i niemal zawsze temat ten pojawiał się w odniesieniu do kategorii narodu, stając się niejako lustrem procesów politycznych. Zadaniem stawianym przed kulturą było najczęściej uobecnienie wspólnoty narodowej, tworzenie jej ducha, pielęgnowanie narracji na jej temat i stymulowanie do aktualnych działań. Omawiana kategoria funkcjonowała także jako narzędzie budowania więzi ponadregionalnych, stanowiąc pożądany układ odniesień identyfikacyjnych.

Kultura, etničnost, identitet, ur. J. Čačić-Kumpes, Zagreb 1999; *Kultura i umjetnost u NOB-u i socijalističkoj revoluciji u Hrvatskoj*, ur. I. Jelić, D. Rihtman-Auguštin, V. Zaninović, Zagreb 1975; Paić Ž., *Politika identiteta: kultura kao nova ideologija*, Zagreb 2005; Rihtman-Auguštin D., (ur.) Čapo Žmegač J., *Ethnology, Myth, and Politics*, London 2004.

Ewa Wróblewska-Trochimiuk

KULTURA
(Czarnogóra)

Koncept kultury czarnogórskiej jest wielowymiarowy, zawiera jednak przede wszystkim tradycyjne wartości i normy zachowań, historyczne wydarzenia i postaci, a także elementy dziedzictwa etnograficznego. Idea kultury jest tu ściśle powiązana z tradycją (→ tradycja), ponadto rozpatrywana bywa jako jeden z aspektów zbiorowej tożsamości. Trwający od połowy XX wieku, a zintensyfikowany w latach 90. proces (re)interpretacji czarnogórskiej tożsamości narodowej i kulturowej doprowadził w dużej mierze do zatarcia granic między pojęciami kultury tradycyjnej i narodowej.

Spośród wielu czynników, które wpłynęły na ukształtowanie się czarnogórskiej kultury i kierunek jej rozwoju, największe znaczenie miało chrześcijaństwo (głównie prawosławie), później także islam (→ religia), państwowotwórcze ambicje dynastii Crnojeviciów i Petroviciów oraz częste wojny wyzwoleńcze (→ historia). Wśród najczęściej wymienianych momentów przełomowych wyróżnia się zwłaszcza: założenie pierwszej drukarni na Cetinju przez Ivana Crnojevicia w 1493 roku, działalność literacka i oświatowa Petara II Petrovicia Njegoša (1813–1851) w połowie XIX wieku, półwiecze rządów Nikoli I Petrovicia (przypadło na lata 1860–1910) i jego reformy, w tym budowanie struktur opartego na wzorach europejskich nowoczesnego państwa (→ nowoczesność)

oraz realizacja idei jugosłowiańskiej i zjednoczenie w ramach wspólnego państwa Słowian południowych, a także rozwój systemu oświaty i założenie pierwszego państwowego uniwersytetu w 1974 roku (→ oświata). Z drugiej strony Czarnogóra w drugiej połowie XIX wieku i po wojnach bałkańskich znacznie rozrosła się terytorialnie, włączając w swoje granice obszary zamieszkałe w większości przez ludność muzułmańską (w tym albańską) lub zromanizowaną katolicką. Właśnie z tych zdobyczy terytorialnych z przełomu XIX i XX wieku wynika współczesny problem ze zdefiniowaniem czarnogórskiej kultury. Na jej obraz składają się bowiem różne tradycje o różnorodnych i nierzadko skrajnie odmiennych źródłach (opozycje: chrześcijaństwo – islam, Wschód – Zachód). Potwierdzeniem tego, jak wielkie zaskoczenie wywoływała niespotykana różnorodność kulturowa kraju, są zapisy i wspomnienia badaczy lub podróżników, którzy w różnych celach przybywali w XIX i XX wieku do Czarnogóry. Natchnięta romantycznym duchem Europa widziała w czarnogórskiej heroice drugą antyczną Spartę (Aleksander Puszkin, Adam Mickiewicz, włoski rewolucjonista lord Giuseppe Garibaldi, czechosłowacki pisarz Josef Holeek i rosyjski historyk, etnograf i slawista Paweł Apołłonowicz Rowinski, ale też Chorwaci: Josip Juraj Strossmayer czy Ivan Mažuranić). Samo określenie przejęte zostało od Petara II Petrovicia Njegoša, który swój kraj nazywał w listach „słowiańską Spartą" (*slovenska Šparta*). W pierwszej połowie XX wieku powstało wiele opracowań, m.in. Jovana Cvijicia, Jovana Skerlicia, Nikolaja Velimirovicia czy Isidory Sekulić, które w znacznym stopniu wpłynęły na sposób postrzegania ówczesnej Czarnogóry i jej mieszkańców. Jednym z najważniejszych opracowań z tego okresu jest *Čojstvo i junaštvo starih Crnogoraca* niemieckiego slawisty i etnologa Gerharda Gesemanna (1888–1948). Choć Gesemann dokonał wielu cennych obserwacji (zwrócił m.in. uwagę na sytuację kobiet w ramach opisywanych przez siebie stosunków społecznych, organizacji plemiennej i czarnogórskiego patriarchatu), to jego dzieło znajduje się pod wyraźnym wpływem prac Jovana Cvijicia (1865–1927). Dopiero po drugiej wojnie światowej czarnogórscy badacze odeszli od kierunku badań wyznaczonego pracami Cvijicia i na nowo zainteresowali się badaniami kultury Czarnogórców (→ naród; → ojczyzna). W propagowaniu tej wiedzy pomógł tygodnik „Zeta", którego redaktorem naczelnym był Milivoj Matović. Czasopismo to już w okresie międzywojennym przyczyniło się do istotnej reinterpretacji historii politycznej i dziedzictwa kulturowego Czarnogórców przez m.in. publikację tekstów np. Sekuli Drljevicia (faszyzującego i kontrowersyjnego polityka, krytyka jugosłowiańskiego unitaryzmu) czy Savicia Markovicia Štedimlii (nazywanego ideologiem „chorwackiej Czarnogóry"). Dopiero w drugiej połowie XX wieku zaczęto podejmować polemikę z utrwaloną pół wieku wcześniej wizją dziejów narodu i jego kultury oraz tzw. szkołą Cvijić–Erdeljanović.

Wiek XX upłynął pod znakiem jedności Słowian południowych w ramach najpierw Królestwa Serbów, Chorwatów i Słoweńców (Kraljevina Srba, Hrvata i Slovenaca – SHS), później Królestwa Jugosławii (Kraljevina Jugoslavija), a następnie – socjalistycznej Jugosławii. Polityka unifikacyjna prowadzona w federacji

jugosłowiańskiej doprowadziła do zatarcia wielu znaczących różnic pomiędzy regionami i narodami. Dla Czarnogóry cały XX wiek oznaczał sukcesywną „serbizację" przestrzeni kulturowej. Literatura Czarnogóry i jej historyczne dziedzictwo zostało włączone do serbskiego kręgu kulturowego, a samą Czarnogórę ogłoszono „serbską". Na poziomie nie tylko kulturowym, lecz także tożsamości narodowej te specyficzne warunki ukształtowały wyjątkową podwójną serbsko-czarnogórską tożsamość (→ podwójna tożsamość Czarnogórców). Niektórzy lokalni badacze zwracają uwagę na fakt, iż współczesny (wciąż nierozstrzygnięty) problem dominacji serbskiego wpływu na Czarnogórę (czyli tzw. *srpsko pitanje*), a także nieukończony proces politycznej transformacji w XXI wieku i proces reinterpretacji czarnogórskiego kanonu tradycji kulturowej i narodowej są jedynie konsekwencją polityki prowadzonej przez Czarnogórę w przeszłości. Čedomir Drašković, czarnogórski historyk, eseista i komentator, jest zdania, że to rządy Petroviciów Njegošów, którzy wskrzesili romantycznego ducha i rozsławili Czarnogórę w świecie, sprowadziły „słowiańską Spartę" i „kolebkę wolności" do poziomu archaicznej serbsko(-rosyjskiej) i świętosawskiej (upolitycznione serbskie prawosławie → svetosavlje) narracji o Czarnogórze (Č. Drašković, *Ogledi i studije o crnogorskoj kulturi*, 2011). Opinia Draškovicia, pomimo iż nie jest odosobniona, wciąż budzi wiele kontrowersji nie tylko w wąskim środowisku akademickim, lecz także wśród szerokiej opinii publicznej.

W wiek XX Czarnogóra wkroczyła podzielona na trzy części, których lokalne modele kulturowe różniły się między sobą diametralnie: niezależne Księstwo Czarnogóry ze stolicą w Cetinju, czarnogórskie wybrzeże (od Spiča do Herceg Novi) pozostające pod zwierzchnictwem Austro-Węgier i ziemie znajdujące się w granicach imperium osmańskiego (tereny wokół rzek Bojany i Cijevny oraz tereny na północ od rzeki Tary, gór Bjelasica, Prokletije i szczytu Hajla). Każdy z tych obszarów tworzył nie tylko odrębną jednostkę polityczną, lecz także określany był przez odmienny model kulturowy, którego rozwój odbywał się niezależnie i najczęściej bez wielu punktów wspólnych z regionami sąsiednimi. Idea zjednoczenia tych trzech obszarów w ramach zunifikowanej całości narodziła się na przełomie XIX i XX wieku na dworze czarnogórskim, lecz nigdy nie stanowiła oddolnej potrzeby i nie pochodziła od samych mieszkańców. Połączenie wspólnymi granicami tych trzech regionów na początku XX wieku, a następnie przyłączenie Czarnogóry do wspólnego państwa – Królestwa SHS wkrótce doprowadziło do zatarcia większości różnic pomiędzy tzw. starą Czarnogórą a obszarami odzyskanymi od Turcji i Austro-Węgier. Konsekwencją polityki unifikacyjnej było jednak wykształcenie się specyficznego podziału między starszymi i młodszymi generacjami Czarnogórców, w którym starsze pokolenie, pamiętające dawne granice i wychowane w zgodzie z lokalną kulturą, domagało się uszanowania tradycyjnych wartości i dawnego porządku, natomiast młodsi, wykształceni najczęściej w dużych ośrodkach miejskich, np. w Belgradzie, popierali ideę pełnej unifikacji kulturowej i narodowej wszystkich mieszkańców Królestwa SHS i późniejszej Jugosławii. Niezależnie

też od historii i od okoliczności geopolitycznych źródłem wielu podziałów na obszarze współczesnej Czarnogóry było wyznanie (→ konfesje). Od czasu dotarcia Turków na Bałkany oprócz obecnego na półwyspie prawosławia i katolicyzmu dużą rolę odgrywał islam. Jak podkreślał ksiądz z Dobroty, don Branko Sbutega, „dzisiaj nie można mówić o jednym kulturowym *habitusie* Czarnogóry w takim sensie, w jakim mówimy w przypadku Francji czy Finlandii, ponieważ ona takowego nie ma. Czarnogóra ma kulturowych *habitusów* więcej niż jeden i aby wyróżnić się na arenie europejskiej czy światowej, musi je wszystkie podkreślać i wspierać" (don B. Sbutega, *Uticaj Mediterana (čitaj Evrope!) na kulturni habitus Crne Gore*, 2000). W opinii Čedomira Draškovicia natomiast w dzisiejszych czasach kultura, a raczej dziedzictwo kulturowe, traktowane jest jako „paradna i demonstracyjna struktura, jako ozdoba polityki i ideologii" (Č. Drašković, *Kulturna baština – talac u polumraku*, 2011). Ponadto „w sytuacji długotrwałej presji ideologicznej i braku politycznej stabilizacji, opóźnienia w rozwoju ekonomicznym i sytuacji niepewności społecznej, czarnogórska kultura pozostaje kwestią problematyczną" (Z. Mrvaljević, *Etnokultura – putevi i stranputice*, 2003).

Podziały terytorium między Czarnogórę, Austro-Węgry i Turcję sprawiły, że Czarnogórę przełomu XIX i XX wieku charakteryzują trzy typy społeczeństwa, a tym samym trzy typy kultury. Zwycięstwa nad imperium osmańskim w XIX wieku i utrzymanie wewnętrznej stabilizacji zapewniły Księstwu Czarnogóry międzynarodowe uznanie. Do 1905 roku utrzymywało ono model monarchii absolutystycznej, w którym od 1860 roku władał książę (później król) Nikola I z dynastii Petroviciów Njegošów. Od 1878 roku było to również państwo wielowyznaniowe, zamieszkałe przez ok. 180 tysięcy prawosławnych, 12 tysięcy muzułmanów i około 6,5 tysiąca katolików. Każda z konfesji miała własną instytucję (prawosławni – Czarnogórską Cerkiew Prawosławną, muzułmanie – Wspólnotę Islamską, katolicy – archidiecezję w Barze), a ich zwierzchnicy pełnili funkcję urzędników państwowych. Na przełomie XIX i XX wieku w Czarnogórze nastąpił wyraźny → postęp w dziedzinie oświaty i kultury, powstawały nowe szkoły i instytucje kulturalne, regularnie wydawane było czasopismo „Književni list" (1901–1902) i dziennik „Glas Crnogorca" (1878), który był również oficjalnym organem rządowym (→ oświata; → kształcenie). Postęp ten był jednak niewystarczający wobec zapotrzebowania, a analfabetyzm w księstwie na początku XX wieku wciąż dotyczył ok. 70% społeczeństwa. Księstwo Czarnogóry rozpoczęło XX wiek jako stosunkowo ubogie i o słabo rozwiniętym rolnictwie i gospodarce (→ agraryzm), lecz z pierwszymi instytucjami bankowymi i ekonomicznymi oraz raczkującym przemysłem. Jednym z największych problemów Czarnogóry była komunikacyjna izolacja regionu, a zatem brak odpowiednich połączeń drogowych i kolejowych z sąsiednimi krajami (→ nowoczesność). Utrudniało to rozwój gospodarczy, kulturowy, migrację idei i samą komunikację. Słabo rozwinięte rolnictwo i brak wsparcia ze strony Belgradu wywoływały kryzys, niezadowolenie społeczne i głód.

Ziemie należące do początku ubiegłego stulecia do Turcji były gospodarczo i kulturowo najsłabiej rozwinięte, a analfabetyzm wśród ich mieszkańców wynosił nawet 80%. Dramatyczna sytuacja mieszkańców była konsekwencją zacofania i ogólnego nieładu panującego w państwie tureckim. Większość instytucji kulturalnych działających na omawianym obszarze miała charakter religijny, a liczba szkół w stosunku do liczby ludności była niewystarczająca (istniała tylko niewielka liczba szkół muzułmańskich i prawosławnych) (→ oświata; → kształcenie). Dopiero w XX wieku pojawiły się pierwsze instytucje kulturalne w regionie (prawosławne), m.in. towarzystwo kulturalne „Sveti Sava" i czytelnia w miejscowości Pljevlja. Współcześnie jednym z najważniejszych projektów kulturalnych rozpoczętych w regionie Sandżaku, mającym na celu zdefiniowanie, ukształtowanie i wyznaczenie granic tożsamości kulturowej Boszniaków, jest *Enciklopedija sandžačkobošnjačke književnosti* (2014) Jahji Fehratovicia. Choć wydawana w Nowym Pazarze, merytorycznie obejmuje również dziedzictwo kulturowe Boszniaków (i Muzułmanów) po czarnogórskiej stronie Sandżaku. Autor encyklopedii uważa, że kultura Boszniaków jest jedną z najbogatszych na Bałkanach, gdyż łączy europejską cywilizację i myśl islamu. Dotychczas inkorporowana przez Czarnogórców i Serbów boszniacka kultura Sandżaku prezentuje osobny model i kanon kulturowy, którego opracowanie stanowi nie tylko wyzwanie, ale i konieczność.

Życie w tej części wybrzeża czarnogórskiego, które znalazło się pod panowaniem austro-węgierskim, znacznie różniło się od życia w Księstwie Czarnogóry lub na ziemiach osmańskich. Organizacja państwowa porządkowała administrację, wprowadzała procedury, ograniczenia i regulacje pozwalające na zbilansowany rozwój regionu. Położenie w granicach europejskiego imperium wspomagało kulturalny rozwój regionu i gwarantowało obecność zachodnioeuropejskich nurtów w filozofii, literaturze, szeroko rozumianej kulturze. Na wybrzeżu istniały regularne szkoły podstawowe – zarówno dla chłopców, jak i dziewcząt – oraz gimnazja (→ oświata), prowadzono księgi miejskie, działali notariusze. Już od lat 60. XIX wieku obowiązywał tu system parlamentarny. Lokalizacja obszaru na rubieżach Austro-Węgier oznaczała jednak pewne odsunięcie od centrum cesarstwa. Brak żyznej ziemi i możliwości rozwoju przemysłu sprawiał, że mieszkańcy nie byli w stanie żyć dostatnio, a podatki nierzadko przekraczały ich możliwości zarobkowe (→ agraryzm). Stąd też na przełomie XIX i XX wieku niezwykle popularna na wybrzeżu stała się emigracja zarobkowa do Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej lub bardziej rozwiniętych krajów w Europie Zachodniej. W przeciwieństwie do ziem czarnogórskich należących do imperium osmańskiego mieszkańcy wybrzeża mieli powszechny dostęp do edukacji i wiadomości z Europy i świata – docierały tu zatem najnowsze idee, literatura, system ocen i gustów. Czarnogórski historyk Živko M. Andrijašević stwierdza w jednym z artykułów, że „w tamtym czasie spędzić jeden dzień w Kotorze i kolejny w Bijelom Polju to jakby przebywać w dwóch odrębnych światach. W jednym z nich można zatrzymać się w hotelu, czytać gazetę z Wiednia i podziwiać wystawy sklepów kolonialnych, podczas gdy w drugim

na żywo można oglądać scenki z życia wsi z początku XIX wieku, gdzie, zupełnie jak w pieśniach ludowych, ziemia uprawiana jest przez chłopów pod zarządem bejów (→ bejowie) i agów. Pomiędzy tymi dwoma światami znajdowała się Czarnogóra, w jej stolicy znaleźć można było zarówno czytelników wiedeńskich wiadomości, jak i bejów” (*Crnogorske političke i društvene okolnosti u vrijeme djelovanja Sekule Drljevića (1900–1941)*, w: *Naučni skup Dr Sekula Drljević, Budva, 21. i 22. januar 2011.*, 2011).

Jedną z konsekwencji licznych wojen, które do końca XIX wieku utrzymywały Czarnogórców w stanie nieustającego zagrożenia własnej niezależności i egzystencji (w tym także kulturowej tożsamości i odrębności), było pielęgnowanie wartości, takich jak „humanitaryzm” i bohaterstwo, czyli *čojstvo* i *junaštvo* (→ *čojstvo i junaštvo*). Obie te cechy współcześnie uznawane są za stereotypowe. Według Czarnogórców to właśnie one najlepiej oddają charakter czarnogórskiej kultury. Oprócz nich w Czarnogórze fundamentalną rolę odgrywają także tradycje rozumiane jako obyczaje i obrzędy budujące zbiorową tożsamość mieszkańców. W swoich zapisach z 1834 roku *O Crnoj Gori* Vuk Stefanović Karadžić (1787–1864) pisał m.in. o naturze Czarnogórców i ich obyczajach. W połowie XIX wieku tak też postrzegana była ich kultura – przez pryzmat obyczajów, tradycji, zachowań, wierzeń i przekonań. Wśród najbardziej charakterystycznych cech czarnogórskich Vuk wymieniał gościnność, szacunek dla obcokrajowców, a także zwyczaj umiarkowanego picia alkoholu. W przypadku tej ostatniej cechy czujność wynikała oczywiście z ciągłego zagrożenia z zewnątrz, ale też z czarnogórskiego przywiązania do własnego wizerunku i honoru oraz chęci uniknięcia potencjalnej zemsty krwi (*krvna osveta*). Wspomniana przez Vuka zemsta krwi również należy do najważniejszych zwyczajów czarnogórskich (znana i praktykowana także w Albanii, Macedonii lub Hercegowinie). W patriarchalnym i rodowym społeczeństwie, w którym honor rodu był wartością najwyższą, każda zniewaga prowadząca do naruszenia wizerunku musiała zostać pomszczona. Związki krwi i związki rodowe, czyli pochodzenie, mają w Czarnogórze ogromne znaczenie. Historia i dzieje przodków, lokalne tradycje i kultywowane obrzędy są fundamentalnymi płaszczyznami identyfikacji jednostek i całej grupy. Największym szacunkiem obdarzeni są właśnie przodkowie lub starszyzna rodu, ich zniewaga jest niewybaczalna, co akcentował także Petar II Petrović Njegoš w *Górskim wieńcu* (*Gorski vijenac*, 1847): „Służyć trzeba czci i rodu sławie; niech się pocznie bój i trwa do końca!”.

Organizacja społeczna w Czarnogórze oparta jest (niemal do dziś) na modelu dawnych struktur plemiennych (→ tradycja plemienna) i stanowi jeden z elementów tradycyjnego systemu wartości, które przetrwały od czasów pierwszych czarnogórskich organizmów państwowych i rządów dynastii Vojislavljeviciów i Crnojeviciów. Dawne struktury zachowały autonomię, wraz z upływem czasu uległy jedynie nieznacznej aktualizacji. W 1927 roku węgierski antropolog József Bajza w opracowaniu *Crnogorsko pitanje* (1927) porównywał narodowy charakter Czarnogórców i Albańczyków, widząc w nich wiele

zbieżności: „Oczywistością jest, że Albańczycy i Czarnogórcy są dwiema osobnymi nacjami, tak samo jak pewne jest, że antropologia, wspólne obyczaje, podobny charakter, stara tradycja i kultura wykształciły jedną wspólnotę. (…) W kontekście kultury Czarnogórcy są bardziej postępowi od Albańczyków, co jest naturalne, gdyż zawsze mieli jedno państwo, a ostatnia czarnogórska dynastia [Petrović Njegoš] zdołała znacząco podnieść poziom kulturowy i cywilizacyjny kraju". Kultura Czarnogórców postrzegana jest zatem jako kontinuum określonych tradycyjnych wartości i organizacji społecznej. Kluczowe dla rozumienia idei czarnogórskiej kultury są takie wartości, jak wspólnota języka, wyznania i tradycji, co Bajza pomija (nie uwzględnia także różnic między poszczególnymi regionami albańskimi, to zaś zasadniczo podważa jego konstatacje), a co jednocześnie uwidoczniło doświadczenie XX wieku i wspólne państwo Słowian południowych. Według Bajzy oprócz wielu autochtonicznych komponentów kultury Czarnogórców istnieje także odrębny język czarnogórski. Jak można się domyślić, jego opinia była przez wielu negowana i traktowana jako co najmniej kontrowersyjna.

Na ideę kultury w Czarnogórze składa się z jednej strony zestaw cech i symboli identyfikowanych z czarnogórską tożsamością (historia, państwowość, symbole narodowe i wyznanie), z drugiej natomiast szeroko rozumiane piśmiennictwo, którego tematem są Czarnogórcy i ich dziedzictwo. Historia literatury stanowi tu jedną z najważniejszych warstw kultury narodowej i regionalnej. Zwłaszcza poezja była gatunkiem popularnym wśród Czarnogórców – mówiono o nich jako o narodzie poetów. Pisanie poezji, eposów czy ich *pjevanje* wręcz stereotypowo postrzegane jest jako czarnogórski zwyczaj. Centralne i honorowe miejsce w historii czarnogórskiej literatury zajmuje *Górski wieniec* Petara II Petrovicia Njegoša z 1847 roku. Władyka zawarł w poemacie nawiązania do wartości kultury i tych cech, które traktowane są jako kanon (współcześnie poddawany rewizji) czarnogórskiej tradycji. Jednym z najważniejszych wydaje się nawiązanie do epiki ludowej i wykorzystanie przez władykę konstrukcji pieśni i jej rytmiki, a także ludowego tańca *kolo*: „Czy słyszycie, jak śpiewa to *kolo*, jakie słuszne są słowa tej pieśni? Ona z serca narodu wypływa". Opisywane przez Njegoša *kolo* tańczy i śpiewa przy akompaniamencie gęśli, tradycyjnego instrumentu ludowego w Czarnogórze. W tekście jako motywy pojawiają się także ludowe obyczaje, np. wróżenie z kości, i klątwy rzucane na Turków. Ludowość poematu wyraża się również w formie zastosowanej symboliki, m.in. Czarnogórcy (odważni i waleczni) określani są jako sokoły. Branko Lazarević we wstępie do polskiego wydania *Górskiego wieńca* z 1932 roku pisze: „Pierwszą, najwyższą wartością naszej kultury ludowej i narodowej, naszej duszy ludowej, są nasze pieśni ludowe i dzieła ludowej sztuki". Autor dalej podkreśla także znaczenie konfliktu pomiędzy chrześcijaństwem i islamem, do jakiego doprowadziły podboje tureckie w średniowieczu. Poemat Njegoša wyraził poetyckie predylekcje Czarnogórców, z drugiej strony jednak jest on literacką wizją historii, uświęceniem i kodyfikacją (w przypadku mitu kosowskiego) określonych wydarzeń i filozoficznym traktatem, który dla narodu

czarnogórskiego stał się zbiorem wszelkiej mądrości. Nadanie mu formy epickiej opowieści o wydarzeniach z przeszłości wraz z ich oceną zgodną z ludową moralnością odpowiada tradycyjnej czarnogórskiej kategorii pamięci jako podstawowej w tej kulturze. Pamięć o przodkach, pamięć wydarzeń z przeszłości, pamięć o bohaterach i ich czynach w całości zawiera się w ludowych przekazach epickich, które stanowią rdzeń kulturowej tożsamości Czarnogórców. Na filozofii Njegoša oparł swoją myśl także Sekula Drljević; jego zdaniem czarnogórska (zmitologizowana przez władykę) nieustająca walka (*borba neprestana*) i bohaterska wolność (*junačka sloboda*) są fundamentem czarnogórskiej wizji świata. W tej wizji heroizm jest synonimem świętości (B. Cimesa, *Sekula Drljević o crnogorskom pogledu na svijet*, 2011). Stworzony głównie przez zagranicznych obserwatorów, jak czechosłowacki pisarz Josef Holeček czy włoski botanik i etnograf Antonio Baldacci, mit heroicznych Czarnogórców, w którym *čojstvo* pełni funkcję *leitmotivu*, opiera się w głównej mierze właśnie na podaniach ludowych. Cały etyczny kodeks wynika nie z wewnętrznej potrzeby realizacji tradycyjnych ideałów, lecz z dążenia do sławy i przetrwania w opowieści ludu o wielkich czynach. Dla Czarnogórca istotne jest zatem wykazanie się w jakiejkolwiek dziedzinie, ujawnienie większego sprytu czy mądrości od innych, większej odwagi, dokonanie bardziej spektakularnego czynu, bo – jak podkreśla Milorad Popović – ważne, aby się mówiło i opowiadało (M. Popović, *Njegoševo nasljeđe*, 2013). Taka konstrukcja hierarchii wartości oznacza, że nawet od zdrady, poniżenia i braku honoru gorsze jest tylko zapomnienie. Czarnogórzec żyje dla sławy swojego imienia, ale wyrazem takiej dychotomii jest jego honor, który najczęściej nie pozwala mu walczyć za pieniądze. Jednocześnie zdobycie dóbr materialnych było powodem do wielkiej chwały i pochlebstw.

Wewnętrzna organizacja społeczeństwa i relacje między jego przedstawicielami do dziś mają ogromne znaczenie w Czarnogórze. To tradycyjnie patriarchalne społeczeństwo dopiero w XX wieku zaczęło się zmieniać i zmierzać ku liberalizacji traktowanych dotychczas jako fundamentalne zasad życia społecznego – zwłaszcza w zakresie tradycyjnych ról społecznych płci. W wiarygodnym opisie sytuacji kobiet w Czarnogórze z pierwszej połowy XIX wieku Vuk Karadžić zwraca uwagę na to, że kobiety są całkowicie podporządkowane mężom, traktowane wręcz jak niewolnice. Obok domowych obowiązków muszą zajmować się pracą na roli i są szczęśliwe przede wszystkim wtedy, gdy mężowie ich nie biją (V. Karadžić, *O Crnoj Gori*, 1836). Położenie kobiet zaczęło się zmieniać dopiero na przełomie XIX i XX wieku, czego świadectwo dała Zorka Milić, amerykańska antropolożka czarnogórskiego pochodzenia, która w 1990 roku przeprowadziła wywiady z kobietami w wieku 100–115 lat, analfabetkami, o rozmaitej identyfikacji wyznaniowej lub narodowej. Książka Milić nosi tytuł *Tuđa večera* (2003), czyli ‘czyjaś/obca kolacja’, który ma być metaforą losu kobiety w Czarnogórze, a więc kogoś, kto ostatecznie opuści dom rodzinny i będzie służył w cudzym. Kiedy w czarnogórskim domu rodziła się córka, mówiono, że „urodziła się żmija”, narodziny syna zaś zawsze były

hucznie świętowane, córki – raczej przemilczane. Tłumaczono to tym, że ukochaną córkę trzeba będzie oddać do innego domu i nie będzie z niej wielkiego pożytku. Role płci w Czarnogórze przez wieki wyznaczała ekonomia wojny. Kobiety obciążone były największą liczbą obowiązków i pozbawione jakiejkolwiek pomocy, podczas gdy mężczyźni uczestniczyli w kolejnych wojnach i walkach – nosili broń, bronili honoru, państwa i wolności, kobiety były im podporządkowane. Odniesienia do patriarchalnego układu społeczeństwa czarnogórskiego znalazły się nawet w pierwszych kodeksach prawnych. Nieprzestrzeganie kulturowo ustalonego podziału ról społecznych i płci miało prawne konsekwencje. Ciekawy zapis dotyczący karania nieposłusznych kobiet lub tych, które podważyły zasadność decyzji męża, znajduje się w kodeksie Danila I z 1855 roku (*Opšti zemaljski zakonik*). Niepokorna kobieta ma być ukarana jak każdy inny morderca, lecz nie może zostać zastrzelona z broni jak mężczyzna, gdyż „broń i strzały przeznaczone są tylko dla tych, którzy broń noszą i nią się bronią". Potwierdza to, jak ogromną wartość miały w czarnogórskiej kulturze honor i bycie mężczyzną. Nawet w poemacie władyki Petara II Petrovicia Njegoša *Gorski vijenac* (1847) znajdują się wersy mówiące o autorytecie mężczyzny w domu: „Jeśli mnie żona zapyta, gdzie byłem, powiem jej, że siałem sól; Biada jej, jeśli nie uwierzy!".

Jednym z najważniejszych współczesnych projektów kulturoznawczych i encyklopedycznych poświęconych zagadnieniom kultury i historii kulturowej Czarnogóry jest *Leksykon kultury czarnogórskiej* (*Leksikon crnogorske kulture* – pełne wydanie 2009, w 1976 roku ukazała się jego wstępna i okrojona wersja *Prilozi za leksikon crnogorske kulture*), w którym autor, Nikola Racković, zauważa, że pojęcie kultury wymyka się jednoznacznej systematyzacji. W przedmowie do leksykonu precyzuje, że uważa ją za jednorodną całość zawierającą wszystkie formy twórczości; pojęcie kultury jest synonimem twórczości. Leksykon jest syntezą wiedzy Czarnogórców o sobie i świecie, zdobytą przez wieki. Przy opracowywaniu haseł badacz uwzględnił z jednej strony czynnik terytorialny, z drugiej natomiast – narodowy, co tłumaczy faktem, że czarnogórska kultura jest multietniczna. Racković podkreśla, że choć dziedzictwo kulturowe Czarnogórców wciąż nie zostało zbadane i zinterpretowane w stopniu wystarczającym do stworzenia jednej kompleksowej koncepcji czarnogórskiej kultury, to jednak możliwe jest przedstawienie jej ogólnej charakterystyki i wskazanie podstawowych cech. Autor rozumie czarnogórską kulturę (dziedzictwo kulturowe) jako ogół dóbr kultury (materialnych i niematerialnych) oraz artystycznych osiągnięć, jakie stworzył naród czarnogórski w ciągu całej swojej historii. Tworzenie kultury następowało przez wieki przy współudziale innych narodów, które związane były z terytorium jego zamieszkania. Ponadto w kulturze, która rodziła się na tym obszarze przed przybyciem Słowian, ślady pozostawili także Ilirowie, Celtowie, Grecy, Rzymianie, Bizantyjczycy; na jej kształt wpływ miały zatem także kultury ludów zamieszkujących te ziemie, zanim doszło do ukształtowania czarnogórskiej nacji (→ naród; → historia), co jest naturalne i właściwe interaktywnym procesom kształtowania się oblicza większości.

Racković postrzega ten wpływ nie jako wchłanianie czy anektowanie obcej kultury, lecz jako akceptację bogactwa i pielęgnowanie dziedzictwa wszystkich żywiołów etnicznych zamieszkujących dane terytorium.

Hasło „kultura czarnogórska" z leksykonu Rackovicia oprócz stosunkowo skromnego opisu historycznego uwzględniającego dzieje regionu od początków osadnictwa zawiera przede wszystkim wykaz najważniejszych zabytków piśmiennictwa z terenu dzisiejszej Czarnogóry (znajdują się tam m.in.: *Ljetopis popa Dukljanina*, *Miroslavljevo jevanđelije*, *Zbornik popa Dragolja*, *Divoševo jevanđelije*, *Gorički zbornik*), a także najważniejszych twórców literatury, filozofów czy nawet architektów. Racković zwraca uwagę na rolę wybrzeża, gdzie w XIV–XVI wieku pojawił się humanizm i renesans, którego zabrakło w kontynentalnej części kraju, jak również na znaczenie Cetinja jako stolicy i głównego ośrodka kulturalnego kraju – dzięki władcy Ivanovi Crnojeviciowi już w XV wieku (1493) powstała tam pierwsza południowosłowiańska drukarnia cyrylicka, będąca jednocześnie pierwszą państwową drukarnią na świecie. Dalej autor wymienia kilka nazwisk, głównie poetów i pisarzy z XVIII i XIX wieku, których twórczość w największym stopniu wpłynęła na późniejszy rozwój czarnogórskiej kultury, m.in. Stefana Mitrova Ljubišę, Marka Miljanova Popovicia, Petara I i Petara II Petrovicia Njegoša, Nikolę I Petrovicia Njegoša, Jelisavetę Popović, Vuka Popovicia. Dziewiętnasty wiek to także okres, kiedy w Czarnogórze pojawiają się pierwsze gazety, jak założony przez Petara II Petrovicia Njegoša pierwszy almanach z kalendarzem „Grlica" (1835) lub inne czasopisma, np. „Crnogorac" (1871) i „Glas Crnogorca" (1873–1922). Dla porównania, na początku XX wieku na obszarze Dalmacji i Boki Kotorskiej ukazywało się ponad 20 różnych tytułów (gównie o profilu politycznym). Najobszerniej i najszczegółowiej Racković opisał XX wiek, jednak nie dokonał jego pełnej charakterystyki, a jedynie wymienił dziesiątki nazwisk tych osób, które działalnością lub tematem twórczości związali się z Czarnogórą. Badacz wyróżnił także wkład rozmaitych instytucji w rozwój czarnogórskiej kultury i zachowanie jej największych dóbr materialnych i niematerialnych.

Drašković Č., *Ogledi i studije o crnogorskoj kulturi*, Podgorica 2011; *Etnokultura – putevi i stranputice (zbornik radova)*, Cetinje 2003; Fehratović J., *Encilopedija sandžačkobošnjačke književnosti*, Novi Pazar 2014; Racković N., *Leksikon crnogorske kulture*, Podgorica 2009.

Katarzyna Sudnik

KULTURA
(Macedonia)

Przebiegi procesów historycznych na ziemiach macedońskich do 1944 roku – bardziej związanych z ostrą walką o uznanie argumentów etnicznych na wszystkich poziomach aktywności narodotwórczej niż kompleksową ewolucją w myśli teoretycznej i działalności kulturalnej – ułożyły się w sposób niesprzyjający definiowaniu spójnego obrazu kategorii kultury *in abstracto* oraz w wymiarze narodowym (→ naród). Brak tej istotnej podstawy, obecnej u wielu narodów południowosłowiańskich w ich świadomości zbiorowej i przejawianej w licznych rodzimych tekstach, zasadniczo odróżniał ich rozumienie pojęcia oparte na bezpośredniej znajomości zachodnich idei z nim związanych (np. koncepcji niemieckich z drugiej połowy XIX wieku) oraz następstwa etapów we własnym rozwoju cywilizacyjnym od wyobrażeń potocznych, sfolkloryzowanych, upolitycznionych i utopijnych Macedończyków. Choć to właśnie XIX wiek przyniósł im identyfikację z zewnątrz i od wewnątrz – języka, piśmiennictwa czy wybranych elementów ludowego substratu kultury, to geneza uporządkowania tych osiągnięć i samego systematycznego namysłu nad ich istotą jako części ogólniejszego modelu przypadnie dopiero na czas po drugiej wojnie światowej. Mimo istnienia okresu intensyfikacji diagnoz na temat kultury w pierwszych dwóch dziesięcioleciach XX wieku (głównie wśród wychodźców w Bułgarii i Rosji), ich oddziaływanie nie okaże się ciągłe. Powodem tego jest fakt nierównomiernej przez ostatnich 150 lat emancypacji narodu na poziomach kulturalnym, językowym i polityczno-państwowym. Brak było przy tym ogniw pośredniczących służących przekazywaniu zinstytucjonalizowanej wiedzy humanistycznej ze słowiańskiej Północy (Serbii), ponieważ na ważnym etapie rozwoju nauki (druga połowa XIX wieku) znajdowała się ona poza granicą imperium osmańskiego, a jej ekspozytury w Macedonii miały charakter etnicznie rewindykacyjny. Natomiast wpływ myśli bułgarskiej był jeszcze późniejszy (ostatnie dwie dekady tegoż stulecia) i zasadzał się często na realizacji upolitycznionych zadań historyczno-etnograficznych, prowadzonej w duchu popieranego przez młode państwo przekonania o statusie Macedończyków jako bezspornie bułgarskiego subetnosu.

Modyfikując schemat macedońskiego rozwoju kulturalnego (w aspekcie narodowym) zaproponowany przez Blaže Ristovskiego (ur. 1931) (*Клучни проблеми во македонскиот преродбенски процес*, 2011), można wyodrębnić następujące jego fazy, cechujące się rozmaitą skalą i głębią refleksji na temat kultury, jak również jej rozmaitymi uwarunkowaniami kontekstowymi i nazewnictwem (także peryfrastycznym) tej kategorii:

I. Krystalizacja argumentów etnicznych w kulturze na tle konfliktów politycznych i religijnych (1802–1903):

1. „przebudzenie moralne” – aktywność oświatowa (u podstaw systemu kultury) w wariantach chrześcijańskim i laickim (1802–1844);

2. *našizmot* jako etnokulturowy wyraz starań o unarodowienie Cerkwi i języka (1845–1859);
3. organizacja oporu wobec działalności systemów propagandy greckiej, bułgarskiej i serbskiej (1859–1875) – w tym budowanie spójnego systemu użytecznych tez polemicznych odróżniających własne dziedzictwo;
4. polityzacja kategorii kulturowych wobec konieczności prowadzenia akcji powstańczych (1876–1893);
5. konsolidacja myśli (z włączeniem integracyjnego pierwiastka kultury) i praktyki narodowowyzwoleńczej (1893–1902).

II. Dojrzewanie programów narodowych uwzględniających czynnik kultury (1903–1918):

1. działalność i postulaty Macedońskiego Stowarzyszenia Naukowo-Literackiego (Македонско научно-литературно другарство) w Petersburgu (1903–1905);
2. ferment ideowo-polityczny między powstaniem ilindeńskim i przewrotem młodoturków (1903–1908) oraz nadzieje początkowego okresu wojen bałkańskich (1912);
3. obrona racji macedońskiej integralności terytorialnej i kulturalnej oraz tożsamości etnokulturowej (1913–1918).

III. Podział ziem macedońskich, dyskusje i konflikty na tle wyboru kulturowej (np. językowej czy regionalnej) podstawy samookreślenia zbiorowego (1919–1934).

IV. Początki międzynarodowej akceptacji racji lokalnej historii i kultury oraz wyznaczników aktualnej odrębności kulturowej; polityczne dojrzewanie narodu (1934–1940):

1. rozwój publicystyki zaangażowanej społecznie, wizje kultury demokratycznej, decyzje Kominternu i umasowienie ruchów lewicowych (1934–1940);
2. działalność emigracji: towarzystwa kulturalno-oświatowe w Zagrzebiu i Belgradzie (1935–1938), Sofii (od 1936), na kontynencie amerykańskim (1930–1940).

V. Walka antyfaszystowska i ustanowienie zadań aparatu partyjnego Komunistycznej Partii Macedonii (Комунистичка партија на Македонија – KPM) w dziedzinie kultury; rozwój technicznych narzędzi upowszechniania; program kolektywnego czynu Antyfaszystowskiego Zgromadzenia Wyzwolenia Narodowego Macedonii (Антифашистичкото собрание на народното ослободување на Македонија – ASNOM, 1941–1944).

VI. Erygowanie instytucji kultury i aktów normatywnych jej rozwoju w macedońskiej części Federacyjnej Ludowej Republiki Jugosławii (Федеративна Народна Република Југославија – FNRJ) i Socjalistycznej Federacyjnej Republiki Jugosławii (Социјалистичка Федеративна Република Југославија –SFRJ); faza integracji i kanonizacji dziedzictwa; nowe partnerstwo kulturowe (1944–1991).

VII. Upaństwowienie narodowego interesu kulturalnego po wyjściu ze wspólnoty wieloetnicznej i nowe projekty ideologizacji kultury (od 1991).

W wymienionych fazach mamy do czynienia z odmiennymi sposobami rozumienia istoty i zadań kultury, sprowadzającymi się w uproszczeniu – mimo oczywistych niuansów – do trzech typów dominujących: emancypacyjno-afirmatywnego (w okresach „spontanicznego wzrostu" aktywności społeczników, np. w I 1, 3; III, IV 2, częściowo VII), neutralno-opisowego (związanego z myślą akademicką i ograniczonego do niewielkich środowisk, np. częściowo w II 1, VI, VII) i instrumentalno-zideologizowanego (podczas przełomów politycznych lub na etapach stabilizacji struktur władzy, np. w I 2, 5; II 2, IV 1, V, częściowo VI).

Pomijając wycinkowe definicje leksykograficzne kultury, których istotę streszcza dziś – w rozwinięciu starszych zdawkowych określeń – hasło ze słownika *Речник на македонскиот јазик* Zoze Murgoskiego (2005) różnicujące „całokształt intelektualnych osiągnięć człowieka", „cywilizację narodu w określonym okresie" i „sposób życia społeczeństwa", trzeba wskazać na obowiązujące znaczenie w którymś z miarodajnych nowoczesnych kompendiów. We wstępie metodologicznym do wielotomowej edycji makroprojektu „Историја на културата на Македонија" (od 1995), będącego pierwszą w dziejach próbą kodyfikacji całej wiedzy o kulturze narodowej dokonaną na poziomie akademii nauk, omawianą kategorię definiuje się mianowicie jako „organiczną [i dialektyczną] syntezę wartości materialnych i duchowych, sumę dokonań twórczych, wiedzy, idei i wrażliwości w formach sztuk, nauk i oświaty" – ze wskazaniem konkretnych dziedzin (G. Stardelov, *Макропроект „Историја на културата на Македонија"*, 1995). „Stosowany" charakter tej oficjalnej formuły uzupełnia stwierdzenie, iż określenie wszystkich „materialnych, duchowych, moralnych, emocjonalnych i intelektualnych" jej wymiarów winno umożliwić narodowi odkrycie własnej „podmiotowej osobowości", samoutwierdzającej się w ciągłości mimo przeszkód zewnętrznych. W świetle nieoczywistości tych spostrzeżeń (w realiach od drugiej połowy XIX stulecia) prowadzący ów rozbudowany projekt naukowy Georgi Stardelov precyzuje na wstępie, iż podstawową antynomią w oglądzie omawianej kategorii jest rozdźwięk między całokształtem osiągnięć kulturalnych narastających na ziemiach macedońskich przez tysiąclecia a postrzeganiem przez „małe narody" własnych systemów kultury jako niedokończonych i pozbawionych właśnie „sensownej osobowości" (→ nowoczesność).

Stąd też „kapitalne pomniki kultury” będące ich „duchowym autoportretem” – jak i sam zakres pojmowania kultury – należy tu w odniesieniu do każdej epoki poddać (auto)krytycznej rewizji. Brak więzi między tymi epokami (dostrzegany już odnośnie do czasu przejęcia przez Słowian części dorobku kulturalnego bałkańskich autochtonów w VI–VII wieku) i między definicjami różnych podsystemów kultury powodował więc w jej opisie konfrontację czynników partykularnych z kosmopolitycznymi, a także postawy nihilistyczne przeplatające się z gloryfikującymi. Powszechne jest stąd mniemanie, iż od czasów romantyzmu ogląd pojęć kulturowych w Macedonii charakteryzował się „fatalistycznym etnocentryzmem” – niewiarą, że w bałkańskiej aglomeracji ich lokalne wyznaczniki pozwalają w pełni zagwarantować naturę autochtoniczną, być czymś więcej niż „zlepkiem odpadków zapożyczonych ongiś z antyku, Rzymu, Bizancjum, a później dawnego i nowego Wschodu oraz dawnego i nowego Zachodu” (G. Stardelov, *Вовед во Макропроектот*, 1995).

Argument autochtoniczności (i manipulowanie nim) dominował jednak we wszystkich próbach intuicyjnego bardziej niż naukowego redefiniowania pojęcia kultury (w ogóle późno określonego jako takiego nawet na Zachodzie), przejmowanego najczęściej od połowy XIX stulecia ze słownika wychowanych na diagnozach Herdera miłośników słowiańskiego folkloru – wbrew nowocześniejszemu już (także germańskiemu) jego określaniu na przykład w bliższym związku ze sferą materialną. Właśnie herderowska triada „siły biologiczne – tradycja – wychowanie” wydaje się tu wszak dominującym źródłem dalszych interpretacji (→ tradycja). Taka postawa była zrozumiała w warunkach nieprzerwanych antagonizmów politycznych w regionie, które wymagały raczej definicji wzajemnie wykluczających różne podmioty niż je scalających. I chociaż z dzisiejszej perspektywy chętniej już pokazuje się na przykładzie macedońskim przenikające się diachronicznie systemy kultury w rozumieniu transnarodowych w większości przeszłych cywilizacji (prehistorycznej/archaicznej, staromacedońskiej, helleńskiej, rzymskiej, bizantyjskiej, protosłowiańskiej, średniowiecznej słowiańskiej, islamskiej, nowoczesnej – w tym ogólno- i południowosłowiańskiej oraz „państwowej”), to jednak ekskluzywistyczne (o genezie romantycznej) afirmowanie wyznaczników czystej kultury etnicznej (ludu-narodu) zamiast podejścia uniwersalistycznego i „wieloobiegowego” jeszcze po drugiej wojnie światowej stanowiło częste zjawisko nawet w kręgach akademickich, z opóźnieniem zapoznających się z XX-wieczną literaturą kulturoznawczą. W świadomości potocznej zaś i tekstach publicystycznych akcentowano – szczególnie w okresie 1860–1918 – konieczność instrumentalnej i zaangażowanej interpretacji kultury jako wartości etyczno-politycznej poddanej w miejscowych warunkach brutalnej presji ze strony silniejszych ekonomicznie i militarnie regionalnych hegemonii państwowych – w większości wyrosłych z podobnych fundamentów religijnych, językowych, folklorystycznych, moralnych i estetycznych. Cytowany wyżej autor stwierdza też, że do antagonizacji i instrumentalizacji określania tych (bałkańskich) kultur dochodziło zawsze, ilekroć takie ich podstawy były zaniedbywane na rzecz wykorzystywania ekspansywnych racji ideologiczno-historycznych.

W ramach podanego wyżej schematu fazowego występują różnorodne przykłady ideowych przepływów poddane wskazanym tu prawidłowościom. Początkowo (od przełomu XVIII i XIX wieku) rozpowszechnienie kultury i literatury greckojęzycznej wraz z jej jeszcze pozytywnym spóźnionym oddziaływaniem oświeceniowym „odrodzeniowego hellenizmu" (do ok. 1850 roku – bardziej wciąż wtedy adekwatnego od pojęcia „greckiej hegemonii" mimo rosnącego oddziaływania upolitycznionej ideologii fanariotów) wyznaczało u nielicznych autorów standardy identyfikowania kultury wysokiej i jej synkretycznego (nade wszystko pochodzenia bizantyjskiego) dziedzictwa. Samo pojęcie kultury pierwsi twórcy oświecenia religijnego utożsamiali w formie peryfrazy z etyczną stroną praktyki życiowej i czystości chrześcijańskiej tradycji, a w kręgu myśli Jordana Hadžikonstantinova Džinota (1818–1882) było ono obecne na prawach zbiorczego synonimu pracy oświatowej, celów wychowania i spuścizny przodków. Właśnie impuls w postaci postulatów oświatowych wpłynął na wzrost świadomości partykularnej Macedończyków związanej z samookreśleniem kulturalnym na poziomie zewnętrznych atrybutów, a to dopiero uformowało świadomość odrębnych, głębszych podstaw narodowej kultury, potrzebę ich nazwania i refleksji nad nią jako taką na początku XX wieku – wciąż jednak w sposób skrajnie skonkretyzowany i zredukowany. Dotąd była całkowicie sublimowana znaczeniowo w wymiar twórczości ludowej jako – słowami Konstantina Miladinova (1830–1862) – „wskaźnik stopnia rozwoju umysłowego narodu i zwierciadło jego życia" (wstęp do: *Б'лгарски народни песни*, 1861). Pozbawiony dostępu do miast, pozbawiony wykształcenia, warstwy inteligencji, własnej instytucji kościelnej, centralnego ośrodka organizującego i jednoznacznej idei zjednoczeniowej, lud macedoński był więc wtedy nie tyle podmiotem refleksji na temat własnej kultury, ile przedmiotem penetracji ze strony obcych poszukiwaczy „słowiańskiej pierwotności" – bez ich głębszej wiedzy o zakonserwowanej tradycji kultury wysokiej tego ludu. Ponieważ penetracja ta następowała przed etapem ujawnienia się jego poczucia narodowego, nadawano jej folklorystycznym rezultatom atrybucję bułgarską, serbską czy grecką.

Do lat 30. XIX wieku ów stereotyp był wzmacniany z zewnątrz etnograficzną niewiedzą zachodnich Europejczyków na temat Macedonii, w której aż do utworzenia pierwszych samodzielnych sąsiednich państw lokowano jedynie „chrześcijan zamieszkujących Turcję" i większą wagę przywiązywano do jej tradycji historycznych (nazewnictwa dawnych organizmów politycznych czy zbiorczego mitu antyku) niż aktualnego stanu kultury zamieszkujących ją ludów. W fazie wzrostu ich znaczenia politycznego dla wielkich sił (od 1845 roku) sami zainteresowani – młoda macedońska inteligencja – posłużyli się jednym z tych zmitologizowanych faktów: dawną „narodową" potęgą trwającego osiem wieków Arcybiskupstwa Ochrydzkiego – by walczyć o jego restytucję, powołując się na nią jako jedynego gwaranta rozwoju kultury duchowej i materialnej wyrosłej ze źródła świętogórskiego i licząc w tureckim systemie konfesyjno-politycznym na zyskanie prawa do organizacji własnego systemu oświaty.

Dopiero w latach 80. pojawiły się pierwsze sygnały, że nazywanie przez zagranicznych slawistów językoznawców i historyków tego rodzaju odrębności macedońskich także mianem „kulturowych" uruchomiło podobne myślenie na gruncie rodzimym (→ historia).

Połączeniu w jeden spójny byt wizji macedońskiej kultury ludowej i cerkiewnej długo nie sprzyjały też diagnozy bliskich carskiemu dworowi panslawistów rosyjskich, aż do lat 80. popierających tezę o jednolitej wspólnocie (hiper)kultury bułgarskiej, co zmieniły dopiero nieśmiałe stwierdzenia Iwana Aksakowa (1823–1886). Niezbyt jeszcze jasno kwestie kultury uwidoczniły się w Konstytucji Ligi Macedońskiej (Уставот на Македонската лига) (1880). Splot różnych czynników politycznych umożliwił wreszcie na początku XX wieku rozwój działalności naukowo-publicystycznej macedońskiej kolonii w Petersburgu, otwarcie głoszącej poglądy separatystyczne wyprowadzone z danych empirycznych oraz opisu poszczególnych historycznych segmentów wysokiej i niskiej kultury w macierzystym regionie. Apogeum „kulturocentrycznego" podejścia do spraw narodowych stanowią teksty (zwłaszcza późne) Krste Misirkova (1874–1926) pełne konceptualizacji o charakterze wartościującym: „pradawnej kultury słowiańskiej" – spod znaku misjonarzy Słowiańszczyzny i ich uczniów oraz „kultury junactwa"; rejestr tych kardynalnych składników rozszerzył potem m.in. Vasil Ivanovski (*Идеите и задачите на македонското движење во Бугарија*, 1938) – jako kluczowej kategorii niemożliwej do wykorzenienia przez obcych w imię doraźnych interesów (1914); wyższości kultury macedońskiej w stosunku do stanu spauperyzowanych kultur sąsiednich z czasów budowania XIX-wiecznych państw greckiego, serbskiego i bułgarskiego (1914; wraz z nim Dimitrija Čupovski, 1878–1940, zarzucił im zmierzanie do uczynienia z kraju „pustyni kulturalnej"); „kulturalnego pierwszeństwa" Macedonii w regionie sprzed inwazji osmańskiej (1923, także wcześniej). W dwóch identycznie zatytułowanych szkicach *Македонска култура* (1923 i 1924) już otwarcie z pozycji antybułgarskich (*културно господство*) pisze o sprowadzaniu kwestii (narodowej) kultury w niebyt na korzyść sofijskich priorytetów politycznych, o plejadzie postaci historycznych i roli cywilizacyjnej miast dowodzących istnienia w ojczyźnie ontologicznej odrębności kulturowej (*самобитност*), o najaktywniejszym kulturowo elemencie etnicznym południowej Słowiańszczyzny czy spóźnionej refleksji nad kulturą w stosunku do sąsiedzkich ambicji naukowo-politycznych – główne składniki jej narodowego wariantu sprowadzając do „czynu kulturalnego wywyższenia 400 lat przed serbskim państwem Nemanjiciów" i mitologii niekończących się walk o wolność religijną i polityczną. Na okoliczność Kongresu Słowiańskich Etnografów (1924) wypiera się zaś ideałów słowiańskich na rzecz „stworzenia po prostu państwa kultury, a nie słowiańskiego", a w jednym z ostatnich artykułów manifestacyjnie głosi: „Pozwólcie nam tworzyć swą kulturę tak, jak czyniliśmy to od wieków, gdy nasza ojczyzna nie wchodziła z waszą w skład wspólnego państwa" (K. Misirkov, *Самоопределувањето на Македонците*, 1925).

Pomimo sformułowania stosunkowo zaawansowanego programu kulturalnego nawet u Misirkova trudno wciąż doszukać się jakiejkolwiek precyzyjnej definicji samej kultury, choć intuicyjnie dookreślał ją jeszcze w swym głównym dziele, dokonując podziału na narody kulturalne i niekulturalne (drugie byłyby skazane na rządy pierwszych; wcześniej w rozwiniętej postaci podobny podział wystąpił u Hegla – państwa rozumu i „cielesności"), których kontakty prowadzą zawsze do awansu cywilizacyjnego, na przykład przejęcia pisma. Tamże apelował o „pracę kulturalną" w nauce i literaturze oraz „walkę na gruncie kultury" (tenże, *За македонските работи*, 1903) – wychowanie moralne narodu i jego elit (→ oświata). Tym bardziej brakowało takich uściśleń wcześniej, mimo że niektóre przedstawione niżej sformułowania mogą świadczyć o całkiem aksjomatycznym jej rozumieniu: „kulturalny awans Macedończyków" (K. Šahov, artykuł wstępny w czasopiśmie „Македонија", Stambuł 1888), „idea wolności i kultury w macedońskim społeczeństwie" (anonim, gazeta „Право", Sofia 1902), „niewolnik pozbawiony państwa w dążeniu do kultury i postępu kulturalnego" oraz „rewolucyjno-kulturalny ruch VMRO" (red. Внатрешна македонска револуционерна организација – Wewnętrzna Macedońska Organizacja Rewolucyjna) i „niski stan kultury narodu" (D. Hadžidimov, *Македонското прашање*, 1901; *Критички белешки*, 1905), „świat jako pole kulturalnej rywalizacji narodów" (maksyma sprzed 1903 przypisywana Goce Delčevowi), „odwieczny wróg słowiańskiej kultury" [Patriarchat Konstantynopola] (posłanie macedońskich towarzystw regionalnych na zjazd słowiański w Sofii, 1910), „kulturowe zjednoczenie Bułgarów" (list probułgarskiej ludności Bitoli do premiera w Sofii, 1913), „uznanie granic kulturowych Macedonii w interesie kultury i sprawiedliwości całego świata" (*Меморандум на Македонците* [kolonii petersburskiej], 1913; związany z nią Nace Dimov pisał o „odbieraniu narodowi kultury" przez Osmanów – *Политический обзор Македонии и македонцев*, 1913). Pochodzenie tych wyrażeń sięga czasów działalności redaktorów pierwszego sofijskiego separatystycznego czasopisma „Лоза", zamieszczającego wstępne artykuły programowe zawierające konstrukcje typu „naród godzien wolności i kultury" czy „cele kulturalne" (1891), a w 2. numerze tegoż periodyku (1892) znajduje się pierwsze chyba w ogóle – choć nieoryginalne – wspomnienie jakiegokolwiek naukowego rozumienia kultury, wciągniętej w triadzie „obyczajów, języka i wiary" do przytoczonej definicji narodu autorstwa Pasquale Manciniego (1817–1888). Możliwy jest też inny rodowód: wśród romantyków słowiańskich powszechne i nadzwyczaj później trwałe było używanie wyrazu „kultura" w kontekście postępu i doskonalenia społeczeństwa – w tym wypadku mogło chodzić o wyraźne oddziaływanie matrycy semantycznej bułgarskiego odrodzenia (→ bułgarskie odrodzenie narodowe).

W latach międzywojennych nasilają się nastroje pesymistyczne w związku z podziałem kraju i zajęciem przez administrację serbską ziem wardarskich, co także rzutuje na widzenie czynnika kulturowego w całokształcie spraw narodowych. Począwszy od polemik z Jovanem Cvijiciem (1865–1927) na temat

„utajonej serbskości” macedońskiej kultury (periodyki sofijskie od 1921 roku, np. „Автономна Македонија”; także przy okazji uwagi o bułgarszczyźnie jako „kulturalnej podstawie” słowiańskiego świata – „Илинден”, 1922), przez stwierdzenia amoralizmu kultury serbskiej (tenże, 1922) i przy utopijnej wierze w „przyszły rozwój kultur mniejszości” (Manifest Wewnętrznej Macedońskiej Organizacji Rewolucyjnej (Zjednoczonej) – Внатрешна македонска револуционерна организација (обединета), 1924; dziesięć lat później organizacja diagnozowała w kraju „ucisk kulturalny”), do uznania zniszczenia przez Serbów wszystkich „zysków kulturalnych” otrzymanych od władzy sułtanów i paszów (odezwa Bałkańskiego Komitetu Organizacji Narodowo-Rewolucyjnych – Балкански комитет на национално-револуционерните организации, 1930). Skargi kierowane na zewnątrz, operujące już podmiotowym określeniem *makedonska nacija*, wskazywały na „przyswojenie starej kultury duchowej” (odezwa VIII zjazdu emigracji macedońskiej do Ligi Narodów, 1929), a Dimitar Vlahov (1878–1953) pod ten sam adres słał – jak inni – oskarżenia o „ucisk kulturalny”; o „prześladowaniach kultury” wspomniano też w deklaracji macedońskich organizacji politycznych w krajach anglojęzycznych (1939). Ważne deklaracje wygłosił Mitko Zafirovski (1907–1973) – znów samej kultury nie definiując, ale domagając się najpierw jej uznania za część składową ideologii walki wyzwoleńczej, a następnie odzyskania „bogactw kulturowych przywłaszczonych przez bliskie nam braterskie narody” (artykuł programowy, „Македонски вести” 1936). Podobnie, choć w jeszcze bardziej przystępny sposób, zwracano się – co czynili głównie komuniści – do mieszkańców ziem egejskich w czasach dyktatury gen. Joanisa Metaksasa, aż w 1944 roku Tymczasowa Komisja Polityczna wydała „deklarację celów” wobec tej ludności, apelując o „rozwój kultury narodu, który sam przyniósł kulturę 300 milionom Słowian” (→ mit egejski).

Po rezolucji Kominternu z 1934 roku radykalnie zmieniającej stosunek do macedońskiego ruchu narodowego pojawiło się wiele stereotypowych apostrof: „Macie swą kulturę, tradycję, pieśni itp.” (odezwa regionalnego komitetu Komunistycznej Partii Jugosławii, 1940) czy nawoływań do „podniesienia kultury”, wreszcie kalkę tę wykorzystano w dokumencie inauguracyjnego posiedzenia republikańskiego parlamentu (jeszcze pod nazwą Антифашистичкото собрание на народното ослободување на Македонија, 1944), gwarantując ze strony ludowej władzy „utwierdzenie narodowej kultury” i trzymając się jej jak najbardziej konserwatywno-folklorystycznego (w sensie ontologicznym) rozumienia, choć pod szyldem niedodefiniowanej „postępowości”. Tuż po zakończeniu drugiej wojny światowej (w przełomowym dla statusu międzynarodowego Jugosławii roku 1948 i za rządów Georgi Dimitrowa w Bułgarii) w czasopiśmiennictwie Macedonii Piryńskiej otwarcie można było jeszcze formułować oceny, iż „naszą kulturę przywłaszczali sobie inni”, podczas gdy „pod ciepłym skrzydłem legendarnego Tity (…) tłumaczy się na nasz język światłą naukę postępowych narodów” (M. Smatrakalev, *Македонска книга*, 1948).

Z okresu socjalistycznej Jugosławii niemal nie istnieją oryginalne/zróżnicowane sądy teoretyczne na temat istoty kultury, które formułowano by bezpośrednio

w środowisku macedońskim (→ socjalizm). Oficjalny dyskurs związany z państwową polityką kulturalną narzucił całej sferze marksowskiej nadbudowy podejście zadaniowo-ilościowe. Praktycznie na grunt lokalny administracyjnie przenoszono poprzez struktury jugosłowiańskiego etatyzmu wzorce „rewolucyjnej oświaty" i „komunistycznego awangardyzmu", akcentując materialno-instytucjonalną oraz „ludowo-demokratyczną" i „dialektyczną" stronę kultury. Ideowo-pojęciowego zaplecza produkowanych w tym czasie bliźniaczych deklaracji w tej sferze (powielanych w publicystyce i eseistyce) należy początkowo szukać w referatach i wytycznych Milovana Đilasa, Edvarda Kardelja czy nawet samego Tity. W referacie tego pierwszego o pracy agitacyjno-propagandowej przygotowanym na V Kongres Komunistycznej Partii Jugosławii (1948) wyraźnie mowa na przykład o przejściu partii od pracy teoretyczno-uświadamiającej (konieczność krytycznego włączenia wartości spuścizny kulturalnej do leninowskiej wizji nowoczesnego społeczeństwa) ku polityce „przekazania dóbr kultury w ręce mas", za czym stały zalecenia „organizacji procesu przekształcenia kultury" czy stworzenia dlań „partyjnej bazy w [zaniedbanej pod tym względem] Macedonii". Krótko, ale przynajmniej do 1949 roku w dokumentacji partyjnej pojawiał się sporadycznie termin antykultura, stosowany na przykład wobec muzyki jazzowej uważanej za przejaw drobnomieszczańskiego gustu. Aparat macedoński frazeologię tę i terminologię przejmował bez zmian, włącznie z negacją „elitaryzmu klasowego" kultury, który w tym regionie prawie nie występował. Jako jeden z nielicznych był jej przeciwny publicysta Mito Hadživasilev (1922–1968).

Specyfiką oficjalnych wypowiedzi w wielonarodowej federacji titowskiej było z drugiej strony podkreślanie roli poszczególnych kultur narodowych umożliwiających kompleksowe pokazanie światu „specyficznych idei" czy „siły życiowej" południowej Słowiańszczyzny (V. Tomić, *Културна политика*, 1969). Po 1950 roku stopniowo decentralizowano ośrodki nadzoru nad „rozwojem kulturalnym" (z dodatkową konstytucjonalną cezurą 1974 roku), co rozbiło monolityczne dotąd stanowisko ideowe poszczególnych republik. Jednak zasadnicza pozycja w sferze praktycznej polityki była niezmienna. X Kongres Związku Komunistów Jugosławii (Сојузот на комунистите на Југославија) (referat programowy, 1974) postulował „takie rozumienie kultury, które sprzyjałoby formowaniu kultury pracy i stosunków międzyludzkich" (lewicowi teoretycy chorwaccy czy serbscy określali ją także jako „sposób życia"), choć występował też już przeciwko koncepcji kultury proletariackiej, niesłużącej swymi dziełami całemu narodowi. W latach 80. głównymi nosicielami refleksji nad kulturą były raczej środowiska centrolewicowych liberałów, lecz w polemikach i profilu czasopism kulturalnych (np. „Современост" – „Разгледи") nadal znać było ślady dawnej ostrej opozycji „dogmatycy" – „moderniści", w mniejszym stopniu widocznej w nielicznych i często konformistycznie nastawionych gremiach akademickich. Wiele osób publicznych, jak prozaik Trajan Petrovski (ur. 1939), jeszcze u schyłku istnienia wspólnego państwa (1987) wypowiadało się w obronie kultury jugosłowiańskiej jako

zagrożonego dobra wspólnego (choć inni, jak Goran Stefanovski, ur. 1952, wspominali ją z kolei później jako historyczne nieporozumienie). W podręcznikach szkolnych (historia – poziom gimnazjalny) najpierw akcentowano natomiast konieczność przekształceń w *покултурно општество* i wolność socjalistycznego człowieka dysponującego kulturalnymi rozrywkami (J. Dimevski, V. Kuševski, *Историја за VIII одделение*, 1976), potem prócz tego próbowano też szerzej prezentować (rewolucyjną) kulturę jako „wszystko, co człowiek stworzył w planie materialnym i duchowym" [kolejność!] (C. Beličanski i in., *Историја за IV клас – просветна струка*, 1986), a po 1991 roku poprzestawano już na informacyjnym wyliczaniu dowodów przeszłej aktywizacji narodu w jego „życiu kulturalnym".

W zasadzie przez cały omawiany okres specyfikę macedońskiej kultury sprowadzano na użytek zewnętrzny do słowiańskiej przynależności językowej, prawosławnej konfesji z mocnym rysem czysto bizantyjskiego dziedzictwa (→ konfesje), licznych regionalizmów etnograficznych, wpływów orientalnych przeplatających się z archaizmami widocznymi w romantycznym odrodzeniu XIX-wiecznym oraz obecności zmitologizowanych postaci i zdarzeń. Częsty jest pogląd – np. eseista Ante Popovski (1931–2003) i inni – iż Macedonia stanowiła w przeszłości „bramę cywilizacyjną", kierującą na Zachód osiągnięcia greckiego antyku, kultury wczesnochrześcijańskiej i średniowiecznych herezji, bez których Europa pozostałaby klaustrofobiczną północną prowincją. Wariacje tego motywu występują w drugiej połowie XX wieku w twórczości literackiej – u Mihaila Rendžova (ur. 1936) czy Bogomila G'uzela (ur. 1939), ponadto w „kulturoznawczych" diagnozach Gane Todorovskiego (1929–2010), Slavka Janevskiego (1920–2000), Venko Andonovskiego (ur. 1964) i wielu innych.

Charakterystyczny był i jest brak rozwiniętego nurtu namysłu nad kulturą w środowiskach związanych z instytucjonalną macedońską Cerkwią i – przed rokiem 1967 – w kręgu autorów pozostających pod względem światopoglądowym w orbicie oddziaływania prawosławnej myśli teologicznej, moralnej i społecznej. Przyczyn należy szukać w niemal całkowitym już w pierwszej połowie XIX wieku uzależnieniu konserwatywnych twórców tej orientacji od greckich źródeł homiletycznych ze słabą nutą oświeceniową (brak samodzielnego dyskursu), później w zdominowaniu kulturalnego ruchu odrodzeniowego przez małomiasteczkowy element świecki, a po utworzeniu Egzarchatu Bułgarskiego w rozproszeniu sił działaczy i pisarzy prawosławnych na aktywność polityczno-organizacyjną w obronie własnej utraconej instytucji kościelnej – w czasach, gdy w Bułgarii, a zwłaszcza w Serbii, aktywność intelektualna podobnych środowisk była bez porównania większa. Po powstaniu ilindeńskim całokształt zadań narodowych przejęły z kolei organizacje emigracyjne bądź nielegalne i w ich zapleczu ideowym religijny aspekt kultury (bądź sam fenomen „kultury religijnej") był sprowadzany do historycznych stereotypów powiązanych z pojęciami ponadczasowości cerkiewnosłowiańskiego dorobku ochrydzkiej instytucji kościelnej, a rzadziej tylko cech charakterystycznych wyznania jako takiego. Po drugiej wojnie światowej u autorów związanych

z myślą chrześcijańską tło ideowe ich rozważań teoretycznych i pisarstwa pastoralnego stanowiły z reguły tezy autorytetów rosyjskich przefiltrowane nierzadko przez serbskie przekłady, co miało też często związek z miejscem wykształcenia duchowieństwa. Dopiero po 1991 roku wspólnie z opiniodawcami narodowej akademii nauk rozpoczęto systematyczną pracę nad uzasadnieniem „kanonicznego konstruktu" narodowej kultury, obejmującej fundament średniowiecznego chrześcijaństwa macedońskiego na równi z pozostałymi segmentami oraz działalność naukową, publicystyczną i misyjną z wyposażeniem w użyteczny aparat dotąd hermetycznych pojęć teoretycznych.

Szerszy programowy tekst, podsumowujący wszystkie dotychczasowe szczątkowe próby zespolenia argumentów kulturowych w budowaniu „duchowej hierarchii" wartości narodowych, zredagował dopiero o. Stefan Sandžakoski (ur. 1956) jako p r o l e g o m e n a do badań nad kulturą prawosławia w Macedonii (*Пролегомена за истражувањето на православната византиско-словенска култура во Македонија*, 1995). W jego przekonaniu kulturę tę należy opatrzyć złożonym epitetem „źródłowa bizantyjsko-słowiańska i biblijno-liturgiczna" – z zastrzeżeniem, że od podstaw jej średniowieczne macedońskie jądro trzeba jednoznacznie uznać za część kultury bizantyjskiej, a prawosławie jest rysem jej zrębu teologicznego (znawca epoki Petar Ilievski nazywa ją ogólnie „słowiańsko-chrześcijańską"). Z kolei samo to „archetypiczne źródło" narodowej kultury miałoby przed Bogiem bezustannie generować w całej orbicie bizantyjskiego świata poszczególne „soborowe hipostazy etniczne" – łącznie z macedońską. Chrystocentryzm tej formacji cywilizacyjnej wraz z ideałem monastycznym ukształtował „biblijny" aspekt owej kultury (→ Macedończycy biblijni), poddanej „misterium postu i wyrzeczenia" i zaopatrzonej we wzniosłą bosko-ludzką tożsamość (*подвижнички менталитет*). Czynniki te – zespolone z pierwiastkami protobizantyjskimi, wczesnochrześcijańskimi, żydowskimi i hellenistycznymi – Bracia Sołuńscy przelali w swej ojczyźnie w „byt słowianomacedoński", syntezując w nim ateńską misteryjność objawienia z rzymską rozumną organizacją czasu i jerozolimskim mesjanizmem. Odtąd wymiar aksjologiczny stał się w tej kulturze dominujący, wywodząc się właśnie z „niebiańsko-ziemskiego organizmu" średniowiecznego prawosławia, docierającego przez *filokalia* aż do czasów romantycznych. Monastycznego charakteru wzniosłej macedońskiej „kultury modlitwy" dowodzą wyidealizowane osiągnięcia monasterów – „szkół helleńskiej mądrości oraz encyklopedycznej oświaty i uczoności", zdobywanych wbrew wyzwaniom wszelkiego naturalizmu i prymitywizmu. Pointą takiego obrazu kultury u o. Sandžakoskiego jest uznanie, iż dzięki niej żyjący w jej duchu człowiek nie poddał się idololatrii historii i czasu – przynajmniej do epok baroku i oświecenia, kiedy narodziny antropocentrycznych norm „nowoczesnej kultury" zaczęły zaburzać narodowy porządek duchowy.

Rzadkie są pogłębione analizy semantyczne i filozoficzne w ten sposób zarysowanej kategorii kultury. Jej etnizacja typowa była w nazewnictwie okresu wczesnej walki o macedońską tożsamość zbiorową: Ochryd jako ośrodek

„kultury chrześcijańsko-narodowej" (D. Čupovski, *Македония и македонцы*, 1913), a hierarchowie Cerkwi powojennej (po 1944 roku) poza eksponowaniem ochrydzkich świętych jako „dawców kultury" raczej unikali publicznego rozwijania tematu grożącego napięciami etnicznymi w interpretacji historycznego prawa własności. Jedynie dopiero głowa Macedońskiej Cerkwi Prawosławnej abp Gavril (1912–1996) dziękuje poprzednim pokoleniom za „wkład do światowej historii kultury" (Gavril [Milošev], *Поздрав на прославата во Ресен*, 1991), a Ilinden nazywa „bodźcem do refleksji nad epokowymi osiągnięciami w dziedzinie kultury" (tenże, *Илинденско послание*, 1992), natomiast jego następca abp Mihail (1912–1999) przypisuje je [jako „kulturę duchową"] „kreatywności narodu zrodzonej z ducha i przesłania świętych Klimenta i Nauma" – moleben nad grobem św. Cyryla w Rzymie (Mihail [Gogov], *Чествување на свети Кирил Солунски*, 1994). Szerszą wykładnię kultury daje w tekście cerkiewistycznym Jovan Takovski (*Периодот на светите браќа Кирил и Методиј*, 1996), określając ją jako „kształtowanie ducha osoby, kultywowanie szacunku wobec Boga (*богопочитување*) i służbę Mu (*богослужение*)". W ostatniej kategorii dostrzega istotę zarówno działalności liturgicznej, jak i literackiej, muzycznej, plastycznej, architektonicznej, naukowej czy politycznej – przeciwstawionej kultowi idoli świata przedmiotowego: ludzi, rzeczy, ideologii. Wreszcie z drugiej strony Kica Kolbe (*Христијанство или култура*, 1996) wprost przypomina powody wahań w akceptacji w Macedonii terminu „kultura prawosławna": uznanie Cerkwi za całkowitą i wyłączną pełnię potrzebną człowiekowi do zbawienia (brak potrzeby „nowych kultów" – jeszcze u Jana Złotoustego), niedopuszczalność istnienia równoległej kultury (świeckiej), niemożność traktowania chrześcijaństwa jako „fenomenu kulturowego" (negacja „ortodoksyjnej estetyki" itp.) czy po prostu istnienia „kultu kultury".

Po roku 1991 sytuacja zmieniła się na pozornie bardziej sprzyjającą pluralizmowi poglądów w przestrzeni społecznej, gdyż odziedziczona po późnym socjalizmie struktura organizacyjna sfery życia kulturalnego ze stanu „schyłkowej decentralizacji" – po krótkiej fazie decydowania o wielu związanych z nią kwestiach przez liczne organizacje pozarządowe i instytucje międzynarodowe – przeszła znów do gestii systemu scentralizowanego, lecz w realiach chaosu w państwie (faraonowa kultura – termin używany na łamach czasopisma „Margina" w drugiej połowie lat 90.). W *Ustawie o kulturze* (1998) zdefiniowano ją potrójnie jako narodową, lokalną i indywidualną, z akcentem na pierwszy człon mogący potencjalnie podlegać kontroli politycznej, a po 2001 roku zmodyfikowano ją pod kątem praw Albańczyków domagających się m.in. stworzenia odrębnego dla nich ministerstwa kultury. W odpowiedzi – również na ambicje państw sąsiednich – już w XXI wieku (2006) ruszył jako neohistorycystyczny „organiczny projekt prawicy" (D. Trpeski, *Кој го поседува минатото?* [...], 2013) Narodowy Program Kultury (Национална програма за култура), oparty na idei odnowienia/odrodzenia jakości rdzennych i mocno związany z archeologią, a sprowadzający wartości kultury do kategorii dziedzictwa i poddający ją spektakularnej antykizacji (→ Macedończycy antyczni).

Po jednej stronie niezmiennie znajdowali się wówczas orędownicy tolerancyjnego podejścia do wszelkich kultur niedominujących (E. Šeleva, *Културолошки есеи*, 2000), po drugiej – zwolennicy badania korzeni staromacedońskich w kulturze współczesnej (A. Donski, *Античко-македонското наследство во денешната македонска нација*, 2002 i inni eksploatujący frazes monoetnicznej „skarbnicy dóbr kultury"). Partie prawicowe (Wewnętrzna Macedońska Organizacja Rewolucyjna – Demokratyczna Partia Macedońskiej Jedności Narodowej – Внатрешна македонска револуционерна организација – Демократска партија за македонско национално единство czy Światowy Kongres Macedończyków – Светски македонски конгрес) opowiedziały się za obroną „macedońskiej przestrzeni kulturowej", lewicowe zaś (Socjaldemokratyczna Unia Macedonii – Социјалдемократски сојуз на Македонија i inne) – za ustawowym przyjęciem zasady wielokulturowości. Jest ona od końca XX wieku częściej bojkotowana jako nieadekwatny do bietnicznego modelu społeczeństwa Macedonii „kulturowy element dezorientujący" zachodniego pochodzenia (B. Sarkanjac, *Комши-капиџик*, 2000), de facto „wielokulturowość segregacyjna" (D. Angelovska, *(Ре)ситуирање на себството*, 2000).

Obie grupy etniczne kraju żyją przy tym po rozpadzie Jugosławii w „kulturze strachu, rezygnacji i biedy", podczas gdy państwo przecenia rolę samej kultury, odwracając uwagę od niestabilności politycznej i ekonomicznej (A. Petkovska, *Промената на културните вредности и општественит развој*, 1999; nazywa ona nadal jeden z istniejących w Macedonii podsystemów kultury socrealistycznym). Filozof Denko Skalovski (ur. 1956) w podsumowaniu zjawisk cywilizacyjnych końca XX wieku sporządza zaś ku przestrodze wyprowadzony głównie z zachodnich prac wykaz cech popularnej kultury okcydentalnej, przed którymi macedońska kultura za wszelką cenę winna się bronić: ekonomizacja i komercjalizacja, ekspansjonizm, trywializm, wulgarność, trwały prezentyzm, komfortowy materializm, manipulacja przystępnością, antyprometeizm, monotonia „młodzieńczości", kult miejskiej codzienności, brak ideowości i humanistycznego optymizmu, cynizm, narcyzm, uznawanie innych (np. irracjonalnych) racji za metafizykę bądź ideologię, stosowanie podwójnych standardów, uznawanie szczerości i romantyzmu za kicz i archaizm (D. Skalovski, *Во прво лице еднина. Мал личен културолошки речник*, 2010).

Przedstawione w zarysie pojmowanie kultury w Macedonii nie przebiegało od XVIII wieku wyraźnymi tropami jasnych zależności od języków epok historycznych, racjonalnej adaptacji terminów czy systematycznego przyswajania słownika różnych szkół filozoficznych (jak również socjologicznych czy kulturoznawczych). Wszystkie ukazane niekonsekwencje były spowodowane późną identyfikacją narodową, złożonością warunków terytorialno-etnicznych (w tym rozbiorami kraju na nieproporcjonalne części), nieciągłością rozwoju cywilizacyjnego, niedostatkiem wielkich indywidualności i niedorozwojem wszelkich instytucji do 1944 roku, rozdźwiękiem między historycznymi podstawami kultury wysokiej i realiami życia (także na przykład brakiem kultury salonowej i w ogóle słabą reprezentacją mieszczańskiej), polityzacją kultury

i konkurencyjnością kultur sąsiednich. Twórcy pierwszej w miarę obiektywnej syntetycznej kodyfikacji pojęć i narodowych faktów kulturowych musieli więc na przełomie tysiącleci stanąć przed wyzwaniem odrzucenia obu przeciwstawnych tradycji – fanatyzmu i apologii rządzących macedońską historią (dyktatem) idei, a przyjmując w niej kompromisową logikę „i – i" zamiast despotycznego „albo – albo" (G. Stardelov, *Вовед во историјата на идеите на почвата на Македонија*, 2000).

Макропроект „Историја на културата на Македонија", ур. Г. Старделов и др., кн. 1–28, Скопје 1995–2016; Петковска А., *Есеи од социологијата на културата*, Скопје 2009; Трпески Д., *Кој го поседува минатото? Културната политика и заштитата на културното наследство во постсоцијалистичка Македонија*, Скопје 2013.

Lech Miodyński

KULTURA
(Serbia)

Obraz samego pojęcia kultury i stojącej za nim wielopłaszczyznowej idei był w Serbii praktycznie od końca XVIII wieku pochodną w większym stopniu rodzimych poszukiwań spójnych samookreśleń całego dorobku etnicznej i narodowej wspólnoty (→ naród) niż przeszczepem gotowych obcych wzorców pomagających go opisać w duchu konkretnej metodologii czy systematyki. Wśród stale rosnącej liczby definicji kultury (liczących na przykład co najmniej po kilkadziesiąt w każdej z grup deterministyczno-przyrodniczych czy podmiotowo-metafizycznych) najbardziej adekwatne do serbskiej sytuacji wydają się związane z jej koncepcjami teologicznymi. Jako upatrujące w kulturze (mającej charakter ikoniczny, a nie idolatryczny) wyższej racji bytu dostrzegają jej źródła w wierze, a sens w realizacji celów eschatologicznych, które mają zresztą także dziś w tym kraju wielu zwolenników (→ religia). Poza tym zmiany świadomości kulturowej narodu serbskiego odbijały się w zasadniczy sposób w przemianach języka o nich mówiącego, były uzależnione od następstwa kilku kardynalnych etapów rozwoju kultury duchowej, których cezury wyznaczają kluczowe w jego dziejach, często pełne dramatyzmu wydarzenia historyczne, ale także śmiałe „kulturotwórcze gesty" czołowych twórców i „animatorów" kultury, nierzadko kierujące jej bieg w całkowicie odmiennym od dotychczasowego kierunku. Posługiwanie się terminem „kultura duchowa" („symboliczna") ma tu o tyle sens, że choć zazwyczaj kojarzony z prawosławiem i Cerkwią, patronującą nierzadko skompromitowanemu w ostatnich dekadach w Serbii bliskoznacznemu pojęciu „duchowości", w rzeczywistości wiąże się ze znacznie szerszymi pokładami sensów – wyznaczających również tożsamość rozległych

pól ideologii, filozofii lub obyczaju. Sytuuje się też zazwyczaj za sprawą relacji z samymi procesami i obiektami dziedzictwa (dziedziczenia) swych wysokich i niskich obiegów niedaleko kręgu semantyki związanej z tradycją (*tradicija / kulturno nasleđe / kulturna baština*) (→ tradycja), nieco rzadziej z cywilizacją jako późnym odrębnym teoretycznym konstruktem myśli francuskiej i niemieckiej.

Potwierdzeniem ważności takiego układu współrzędnych, który miary czerpie z wzorców pierwotnych, były nie tylko bardzo adekwatne do tutejszej sytuacji znane słowa Herdera o duchowym ukształtowaniu narodów europejskich w średniowieczu, ale i przeświadczenie o fundamentalnej różnicy ontologicznej między kulturą serbską a innymi kulturami, choćby najbliżej z nią spokrewnionymi. Nawet jeśli nieco zbagatelizujemy w niej czynnik religijny, to i tak bez wizerunku prawosławia jako „twórczego kodu sensów" tradycji kulturowej nie sposób wyobrazić sobie ani dyskusji o postrzeganiu jakichkolwiek idei płynących z zachodu Europy, ani opisu konserwatywnych poglądów wszelkich „natywistów", którym „zagraniczne" i „kosmopolityczne" wartości programowo umykają w różnych okresach sprzed oczu. Ambiwalencja i niekonsekwencja wpisane są tu wielokrotnie w różne sądy określające narodową kulturę – jako jawiącą się to jako przystępne i otwarte na wpływy zjawisko z obszaru „pogranicza, dialogu, symbiozy i asymilacji", to jednocześnie jako „wyraźnie odrębna od innych, bo oparta na tradycji prawosławia oraz świętosawskiej i kosowskiej etyce" formacja niechętna wszelkiej obcości (P. Palavestra, *Književnost – kritika* ideologije, 1991; w tej samej konwencji definiuje on takie jej cechy, jak patriarchalność, wyjątkowy kult przodków i tragiczną ofiarność). Serbowie stanowią jeden z przykładów narodów, które wiele zarchaizowanych pierwiastków własnej kultury próbowały wyjaśnić w kategoriach transcendencji (podobny na Słowiańszczyźnie – model rosyjski), a żywotność idei i symboli ukonstytuowanych w ciągu trwającego tu ponad pięć wieków średniowiecza (licząc od czasów panowania dynastii Nemanjiciów) w znacznej mierze także obecnie wykracza w wielu ich opiniach poza ramy zwykłych faktów historycznych czy literackich. Przyczyny takiego stanu rzeczy to przede wszystkim trwałość form kultury cerkiewnej, w tym piśmiennictwa, jedynej przez wieki postaci literatury wysokiej, która w ogromnej mierze przyczyniła się do sakralizacji dziejów państwa i narodu; po drugie – pielęgnowana za jej pośrednictwem symbioza Cerkwi i Państwa, wyrastająca z religijno-politycznej koncepcji serbskiego prawosławia (→ konfesje); i wreszcie – równie mocno zakorzeniona w świadomości zbiorowej tradycja patriarchalna i literatura ludowa, najbardziej aktywnie uczestnicząca w kreowaniu narodowych mitów i stereotypów. Z takiego przemieszania elementów sakralnej wizji dziejów i mitycznej projekcji losów narodowych w folklorze epickim (tworzonym w subkulturze gęślarskiej) wyłaniała się przez stulecia wielka narracja kultury o dziejach narodu. W politycznym bądź konfesyjnym podłożu różnorodności definiowania takiego typu dualistycznej kultury znajduje się zwłaszcza istotna cezura schyłku XVIII wieku, gdy dzięki procesowi inkulturacji form zachodnich (dochodzących paradoksalnie okrężną drogą przez wschodnią Słowiańszczyznę – Kijów

i Moskwę) zaistniała ważna zmiana jej modelu z postbizantyjskiego (obowiązującego orientacyjnie do granicy baroku i oświecenia) na nowoczesny.

Toczące się przez pierwsze dziesięciolecia XIX wieku spory o ostateczną podstawę bytu tego modelu toczyły się w warunkach historycznego rozszczepienia rodzimych obszarów kulturowych na uwolniony już od presji osmańskiej władzy (u Serbów węgierskich od 1690 roku) oraz pozostający w orbicie jej oddziaływania lub stopniowo się wyzwalający. Dlatego pojawiające się w wypowiedziach różnych autorów kwalifikacje językowe, literackie czy etnograficzne nawet już po „kulturowej rewolucji" Vuka Karadžicia (1787–1864) (przyjęciu folklorystycznej podstawy cywilizacyjnej jako zgodnej z romantycznym utożsamieniem ludu z narodem) wiele zjawisk określały z odmiennych perspektyw. Ponadto opozycyjny model kultury związanej z kręgami cerkiewnymi charakteryzował się wysokim konserwatyzmem i izolacją (→ konserwatyzm), gdyż nie dotknęły go humanistyczne idee renesansowe, przez co przepaść aksjologiczna między adwersarzami obu obozów miała trudny do pokonania charakter. Słownik pojęć kulturowych zwycięskiego Vuka nie do końca przyjął się jednak wśród zdeklarowanych okcydentalistów, do których należał po kilkudziesięciu latach Jovan Skerlić (1877–1914), trafnie diagnozując negatywną rolę wszelkich zwolenników kultury rodzimej jako całkowicie wyizolowanej z zewnętrznego otoczenia. On też dopiero syntetycznie opisał przedmiot konfrontacji „konserwatystów" (tzw. *starovolje*, zwolennicy „starego porządku") i „kulturowych rewolucjonistów" (*novotnici*, „zwolennicy nowego" – *Istorija nove srpske književnosti*, 1914), czyli postulowany kształt podstawy językowo-oświatowej i w ogóle etnokulturowej przyszłej wyzwolonej całkowicie z obcego panowania wspólnoty narodowej. Dwie koncepcje kultury, które naznaczyły na ponad półtora wieku serbską rzeczywistość – Dositeja Obradovicia (1742–1811) (racjonalistyczno-mieszczańska) i Vuka (tradycjonalistyczno-chłopska) – nadały treści wszystkim późniejszym diagnozom historycznym czy artystycznym, niezależnie od tego, czy dotyczyły dziejów „ducha narodowego" czy konkretnych przejawów średniowiecznego na przykład piśmiennictwa, eliminowanego w ogóle przez Skerlicia ze sfery ideowo-poznawczych wartości kultury jako zabytkowego jedynie składnika „niekulturalnej wschodnio-prawosławnej tradycji".

Serbska *domus divisa*, obejmująca w okresie formułowania tych pierwszych syn- i diachronicznych ocen stanu kultury ludu dwa obszary o odmiennych etosach, doświadczeniach kolektywnych i mentalnościach – wypadkowych oddziaływania polityki Austrii i Turcji – miała swoją „ucywilizowaną" część na północ od Sawy, której mieszczańscy w pewnym odsetku mieszkańcy (*prečani*) stanowili zalążek elit świeckiej inteligencji (często o poglądach romantyczno-nacjonalistycznych i liberalnych) oraz wysokiego duchowieństwa. Stąd ich rozumienie kultury jeszcze od końca XVIII wieku opierało się także na nowoczesnym programie czasopiśmienniczo-wydawniczym (realizowanym na Węgrzech, w Austrii czy w Wenecji), a w Sremskich Karlovcach i Nowym Sadzie istniały już szkoła łacińska, gimnazjum i seminarium filozoficzno-teologiczne

(→ oświecenie). Emancypacja społeczno-gospodarcza tej części narodu sprawiła, że od swego środkowoeuropejskiego otoczenia przejęła te cechy, które okażą się konstytutywne dla realizacji nowoczesnej idei narodowej, w której potencjał kultury miał odegrać decydującą rolę (→ nowoczesność). *Srbijanci* z walczącej o wolność części osmańskiej takich kompetencji nie mieli i rzecznikiem ich ideałów kulturalnych na długo pozostał mitologizowany Vuk (wraz z nim nadchodzi „odrębna świadomość kulturalna w mózgu nieuczonego wieśniaka samouka" i dzięki niemu „w naszej świadomości kulturalnej (…) zaczynamy być czymś, co jest wyższe i lepsze" – I. Sekulić, *Vuk Karadžić*, 1938). W obu serbskich prowincjach historycznych manifestacje kultury cerkiewnej będą się odtąd pojawiały na drugim planie.

Serbska inteligencja niezależnie od pochodzenia i filozoficznego wykształcenia i tak jednak karmiła się aż do końca XIX wieku w znacznym stopniu duchem poezji ludowej, a zmieniając świadomość patriarchalnej ludności wiejskiej, wtórnie przejmowała jej pojmowanie świata. Ta druga zaś, mając moralnie uzasadnioną nieufność do reguł kultury miasta, pozostawała w ramach dziedziczonej aksjologii kolektywistycznej i patriarchalnej „cywilizacji honoru". W tak skomplikowanym układzie indywidualnych i zbiorowych wyborów dodatkowo uwzględnić trzeba fakt, iż także czołowych twórców i działaczy tego okresu, pretendujących do miana „paradygmatów" rodzimej kultury (Dositeja, Vuka, Lukijana Mušickiego lub Petara II Petrovicia Njegoša), w istocie nie da się usytuować w obrębie jednego tylko jej konkretnego nurtu czy modelu. Poza najbardziej konserwatywnym – i zarazem „praktyczno-materiałowym" w metodzie – Karadžiciem pozostali bowiem wydają się twórcami i ideologami przypisanymi do wielopoziomowych „wzorów kultury", w znacznej mierze noszących znamiona eklektycznych syntez, a dokonywanie przez nich wyboru pomiędzy związanymi z nimi tradycjami (rodzimą i wywodzącymi się z myśli okcydentalnej) oraz dylematy ideowe powstające w obrębie zabiegów reinterpretacji i kodyfikacji tej własnej nie sprowadzają się do jednoznacznego i kategorycznego „albo–albo". W końcu również i Vuk, reprezentant „cywilizacji guni i kierpców", choć w sposób bezkompromisowy stara się narzucić ówczesnej opinii społecznej paradygmat folklorystyczny w serii publikacji etnograficznych i językoznawczych, podobnie jak Dositej rozumie istotę kulturowego usytuowania Serbii także w Europie, z której doświadczeń literackich (romantyzm) i naukowych (folklorystyka) korzysta.

Z tej przyczyny interpretacja rozwoju kultury (w tym literatury, ale i przemian języka) w okresie serbskiego odrodzenia kulturalnego/narodowego nie powinna sprowadzać się do waloryzujących, a już w najmniejszym stopniu zideologizowanych prób odczytania „prototypów kulturowych", mierzonych suchym „stosunkiem do" tych postaci ich naśladowców, kontynuatorów i polemistów. Bardziej funkcjonalna wydaje się dziś diagnoza sprowadzająca opozycje między nimi do relacji wobec czynników religijnego i mitycznego w kulturze. Jedna z takich opinii sprowadza problem właśnie do zderzenia w XIX-wiecznej refleksji na temat kultury dwóch typów świadomości: tego, co racjonalne –

z tym, co mityczne (→ racjonalizm). Świadomości zatem właściwej „zeuropeizowanym" kręgom mieszczańskim (i po części także cerkiewnym czy raczej niektórym tylko hierarchom cerkiewnym) z jednej i świadomości „pograniczników" w Austrii, nade wszystko jednak Serbów z Turcji – z drugiej strony. Miodrag Popović mówi w tym kontekście o zwolennikach „nowej" (działacze oświeceniowi) i „starej" (romantycy) wizji zbiorowej tożsamości kulturowej: dla pierwszych („ścieżka" Dositeja) ważne byłoby wykorzenienie wszelkich śladów pogaństwa w narodzie (→ oświata), drudzy (jak Vuk i Njegoš) przez popularyzację poezji ludowej afirmowali także tę jego pogańską spuściznę – zwłaszcza ustne przekazy, krąg powiązanych z nimi obyczajów i język (M. Popović, *Vidovdan i časni krst*, 1976).

Stosunek do akceptowanych źródeł kultury nie do końca też wiązał się ze stosunkiem do instytucji religijnych, czego przykładem mogą być wypowiedzi Vuka nigdy wprost niekrytykujące narodowej Cerkwi. Będzie on jednak bardziej bezkompromisowy od Dositeja w odrzucaniu składników cerkiewnej tradycji (np. języka czy wartości estetycznych) i chociaż obaj uczynią to w rozmaitym zakresie oraz z odmiennych powodów, ich osiągnięcia na płaszczyźnie budowania wizji rozwoju przyszłej kultury serbskiej będą porównywalne. Świadom znaczenia przeprowadzonej kulturowej i filozoficznej rewolucji Karadžić, utożsamiający ją z wyartykułowaniem „mądrości ludu", będzie tym samym mógł aspirować do wyznaczonej przez siebie roli „kulturowego Arystotelesa", do której Dositej nie próbował aspirować. Zwycięzcę tej batalii już niedługo po jej zakończeniu mógł wszak zaskoczyć żywiołowo rozwijający się skrajny nacjonalistyczno-romantyczny ruch *Srbendów* spod znaku Omladiny (na czele z Vladimirem M. Jovanoviciem), głoszący trudny do społecznego zaakceptowania „totalny rustykalizm", oparty – jak twierdzili jego zwolennicy – właśnie na Vukowskim postrzeganiu kultury narodowej. Nawet w przypadku twórczości Njegoša – w pełni solidaryzującego się z reformatorskimi ideami Karadžicia – mimo apologii „epickiej tożsamości" ludu nie widać jednoznaczności wyboru, gdyż jego „mityczno-mistyczna" synteza serbskiego losu nosi znamiona symbiozy myśli (neo)chrześcijańskiej z owym epickim uniwersum o skomplikowanych korzeniach kulturowych.

Jeśli chodzi o inne „nieoczywiste tożsamości" związane z fundamentalnymi XIX-wiecznymi dyskusjami wokół pożądanych modeli kultury, to podobnie rzecz ma się z Lukijanem Mušickim (1777–1837), jednoczesnym „zwolennikiem Obradovicia, Stratimirovicia i Vuka", czyli ideologii oświeceniowej i klasycyzmu, tradycji cerkiewnej (w zakresie języka i myśli religijno-politycznej) oraz ludowej. Jako niedoceniana postać, z racji piastowanego urzędu biskupiego należąca do elity wysokiego kleru, rozumiał doskonale, iż sprawą niezwykle trudną jest próba pogodzenia kultury elitarnej, skierowanej ku wzniosłym przeżyciom i abstrakcyjnym ideom, niemierzalnym wartościom piękna i moralności, poznaniu metafizycznemu i poetyckiemu uwielbieniu dla słowa rozumianego jako nośnik kultury – z zaproponowanym przez Vuka paradygmatem ludowym ufundowanym na patriarchalnej i kolektywistycznej świadomości

mas, ze zdrową i trzeźwą kulturą chłopską oraz surowym etosem pograniczników i hajduków. Sformułowany przez siebie kompromis ujął we frazie „Język słowiański i język serbski – to dwie drogi! Ku jednemu celowi nas wiodą" (V. Karadžić, *Glas narodoljupca*, 1819), przez co określił wzajemny stosunek dwóch tradycji kulturowych i dwóch modeli filologiczno-literackich, z których każdy miał swoje zaplecze filozoficzne, formy i normy stylistyczne, a także własny „język kultury", będący ideologicznym subkodem wspólnej serbszczyzny. Formuła Mušickiego okazała się nieudanym na dłuższą metę wezwaniem do współpracy i porozumienia pomiędzy nie do końca jeszcze rozdzielonymi obiegami elitarnym i ludowym – zaproszeniem do dialogu „Cerkwi i chałupy" (*Crkva i koliba*), których łączny potencjał był dla Serbów pierwszorzędną wartością. W „słowianoserbskiej" frakcji związanej z osobą metropolity Stefana Stratimirovicia (1757–1836) (skupiającej głównie urzędników, profesorów i duchownych) nawet ona – choć zawierała pierwiastki wiary religijnej i erudycji artystycznej – widziana była jako zbyt śmiała i ugodowa, skłaniając się choćby nieznacznie w stronę języka i kultury, którymi posługiwali się *podlejšije ljudi* – normy, którą ośmielał się „nam, profesorom i serbskim Horacym", narzucać jakiś „niedouczony wieśniak" (Đ. Gavela, *Dositej Obradović*, 1950).

„Spór o Vuka" miał wiele późniejszych odsłon, m.in. po drugiej wojnie światowej obowiązująca folklorystyczna wizja dziejów i oblicza narodowej kultury oraz mocno już utrwalony mit czy też noszący znamiona fetyszyzacji kult postaci (*krilati Vuk* i inne kuriozalne kwalifikacje) w przeważającej mierze określać będą strategię interpretacyjną wobec wszystkich dokonań w zakresie kultury XVIII i XIX wieku. Podstawowe orientacje w rozwoju kulturowym Serbów w dalszym ciągu widziano w perspektywie rudymentarnego konfliktu wokół całkowicie odmiennych sfer wartości („dositejowskiej" i „vukovskiej"), lecz również modyfikowano je i umieszczano w świetle czasoprzestrzeni zachodniej Europy i jej antypodów: „Pierwsza – wąskoserbska, tradycjonalistyczna, bardziej bizantyjska niż europejska, podunawska, oparta na Cerkwi (…). Druga – bardziej zachodnia, ogólnoeuropejska, nawet jugosłowiańska, patriarchalna w tej samej mierze co nowoczesna, mieszczańska, nasza, a jednak europejska, wytwór narodu, którego powstańczy i demokratyczny duch egzystował w folklorze" (M. Popović, *Vuk Stefanović Karadžić 1787–1864*, 1964). Sprzeczność „europejskiego patriarchalizmu" takiej syntetycznej w ostatecznym kształcie kultury wynikała z elementarnej dwutorowości jej rozwoju, zatem „unarodowienie" ideologii Dositeja z jednej strony i opór Vuka wobec etyki mieszczańskiej z drugiej oraz jego „europeizacja patriarchalizmu" z trzeciej były całkiem możliwe do pogodzenia (A. Stojković, *Razvitak filosofije u Srba*, 1972). Mimo wszystko ludowy paradygmat jako pierwszoplanowy zdołał utrzymać dominującą pozycję aż do lat 60. XX wieku, kiedy ukazała się *Antologija srpskog pesništva* Miodraga Pavlovicia i nastąpiło ponowne – kolejne już w ciągu stu lat – odkrycie wartości kultury średniowiecznej.

Dwudziestowieczne zmiany społeczno-polityczne relatywizowały nieco znaczenie tego paradygmatu, jednak nadal funkcjonował on jako podstawowy lub

alternatywny – tym razem obok znów nobilitowanego na pewien czas w pierwszej połowie stulecia (już po autorytatywnej, wyżej cytowanej wypowiedzi Skerlicia) uniwersum kultury cerkiewnej. Sfera religii i sfera folkloru stanowiły przez cały wiek XX niewyczerpany zasób wątków kulturowych, przy których nie miał większych szans na utrzymanie się oświeceniowo-racjonalistyczny wzorzec Dositeja. Tymczasem w latach 20. i 30. wychowani na europejskich teoriach awangardowych serbscy intelektualiści wprowadzili do kultury narodowej niemal wszystkie nowoczesne poglądy filozoficzne i ideologie artystyczne, tworząc na rodzimym gruncie amalgamat wyobrażeń tradycyjnych i rewolucyjnych. Należał do niego koncept bałkańskiego barbarogeniusza (antykulturowego herosa „krwi i ziemi"), stworzony w 1926 roku przez Ljubomira Micicia (1895–1971) na bazie witalistyczno-ekspresjonistycznych wizerunków nadczłowieka oraz apoteozy cywilizacyjnej pierwotności i moralnego prymitywizmu pozbawionego europejskiej ogłady „prostego człowieka". Tego typu kreacje uzupełniały badania etnopsychologiczne z lat 30. (*Karakterologija Jugoslovena* Vladimira Dvornikovicia i podobne), dające Serbom argumenty „antyeuropeizmu" w dziedzinie filozofii kultury. Obraz spontanicznego w swych praktykach „nieeuropejskiego chrześcijanina" powraca także w wielu ówczesnych rozważaniach eseistycznych: „Droga serbskiego człowieka przebiegała przed wiekiem XIX poza ramami europejskimi (…). W wymiarze duchowym na Serba nie oddziałali Juliusz Cezar, Wergiliusz, Arystoteles, Platon czy św. Tomasz. Wystarczyli mu jego święci i własne prawosławie, a jednak ludowym obliczem swej Cerkwi nie zakwestionował on ekumenicznego i uniwersalnego charakteru samego chrześcijaństwa" (V. Velmar-Janković, *Pogled sa Kalemegdana*, 1938). Jeszcze przed wybuchem pierwszej wojny światowej próbowano też, podążając ku pewnej narodocentrycznej syntezie, w sposób filozoficzny rozpracowywać kulturowo-moralne wątki mitu kosowskiego (M. Đurić, *Vidovdanska etika*, 1914) (→ idea kosowska).

Sfolkloryzowane i zetnizowane prawosławie zyskało natomiast znaczenie jednego z głównych wzorów kultury w wersji proponowanej najpierw przez intelektualistów z Serbskiego Klubu Kulturalnego (Srpski kulturni klub) (Dimitrije Najdanović i inni), później rozwiniętej przez biskupa Nikolaja Velimirovicia (1881–1956) do postaci konstruktu ideologicznego kultury świętosawskiej (powiązanej semantycznie ze świętosawską duchowością, świętosawskim fundamentem kultury i in.) (→ *svetosavlje*). Jego połączenie ze źródłami średniowiecznymi i postacią św. Sawy („zbiorowym imieniem narodu", „Aleksandrem Macedońskim serbskiej kultury" itp.) nie wykluczało przy tym elementów kulturowego prowincjonalizmu obecnych jeszcze w Vukowskim widzeniu ludowej tradycji – tak też bowiem oceniał kontekst myśli biskupa na przykład Vladeta Jerotić (ur. 1924), a jeszcze dobitniej wyrażały słowa Radomira Konstantinovicia (1928–2011) o zamkniętym świecie „kultury organicznej", któremu „obca jest każda nowość i pogłębiona refleksja" – *Filosofija palanke* (1969) (→ *filosofija palanke*).

Rozpoczęte w latach międzywojennych, a kontynuowane częściowo na emigracji jako „utracony [w realiach titowskiej socjalistycznej federacji] kod kulturowy" prace biskupa Nikolaja Velimirovicia i o. Justina Popovicia (1894–1979) nad kodyfikacją norm „kultury świętosawskiej" w ramach „świętosawskiej filozofii życia" nosiły w sobie mocne ambicje krytyki kultury (zachodnio)europejskiej; m.in. dzięki kontaktom z teologami rosyjskimi Velimirović utwierdził się w przekonaniu, iż dzięki Darwinowi, Nietzschemu i Marksowi utraciła ona zdolność do realizacji jakiegokolwiek duchowego powołania: „Nie słuchajcie tych, którzy krzyczą: w imię kultury lub w imię nauki, lub w imię postępu. To są szatańscy mordercy!" (N. Velimirović, *Reči srpskom narodu kroz tamnički prozor*, 1944). Niezwykle ostrą krytykę skieruje też w tymże tekście pod adresem francuskich encyklopedystów, socjologów i prawników, niemieckich metafizyków, „romantycznych burzycieli" i tzw. „realistycznych" twórców oraz uczonych. Oskarża przy tym cały zbiór „idoli", takich jak „kultura, oświata, postęp, cywilizacja, równość, braterstwo, wolność, rasa, klasa", które Europa wyniosła na miejsce Boga. Podobnie po latach nauczać będzie jego uczeń, ojciec Justin Popović: „Europejczyk uznał siebie za Boga, stąd nihilizm i ateizm jako logiczny koniec kultury europejskiej" (J. Popović, *Pravoslavna Crkva i ekumenizam*, 1974). Kultura jako taka w szczególności jest dla tego nurtu „myśli świętosawskiej" przedmiotem ostrego ataku: „Bo jeśli jest modlitwa przeciwko dumie i przeciwko nienawiści, i bezbożnictwu, i przemocy, i kradzieży, i krzywoprzysięstwu, i bluźnierstwu, i nieludzkiemu traktowaniu, to dlaczego nie miałaby mieć [Cerkiew] modlitwy przeciw kulturze, która jest zbiorem wszystkich tych złych rzeczy (...). Należałoby wyznaczyć państwowy dzień modlitw, w którym naród cały modlić się będzie do Boga, by go wybawił od kultury" (N. Velimirović, tamże; projekt „Dnia walki z kulturą" istotnie został zaproponowany w 2002 roku). Święty biskup pojmował ją jednak w szczytnym (ikonicznym) sensie jako emanację wyższej racji bytu, dostrzegając jej źródła w wierze, a sens w realizacji celów eschatologicznych. Według niego powinna być środkiem, a nie celem, odkrywać światu (przez różne swe formy) tajemnice, które kryją się za jego zasłoną. Świadczą o tym choćby rozważania zawarte w studium *Rat i Biblija* (1931): „Odrzucając Boga, który jest jedynym natchnieniem i źródłem szlachetnej kultury i dusz, i ciał, niewierzący zaczęli uwielbiać swe własne dzieła, które nazywają jednym słowem – kultura (…). Odkąd kultura popadła w zależność od pozostałych idoli, zwłaszcza od materii, i ona służy np. całej kulturze machiny wojennej" (stąd jego znana opinia, iż „kultura europejska jest zerem") (→ Europa).

W okresie implementowania w całej Jugosławii idei marksistowskich oficjalnej doktrynie państwowej ponownie przysłużył się paradygmat folklorystyczny, stając się użyteczną matrycą poglądów i zachowań ujednolicającą ponadnarodowe przekonania o demokratyzmie socjalistycznych stosunków społecznych (→ socjalizm). Kategoria kultury zyskała wymiar materialno-instytucjonalno-organizacyjny, łącząc się z tezą o przyznaniu „dóbr kultury" masom za pośrednictwem „partyjnej bazy" (z akcentowaniem w dokumentach partyjnych

Związku Komunistów Jugosławii w różnych dekadach okresu 1944–1991 „związku z życiem" i „kultury pracy"; nadal lansowano też znany z międzywojnia syntetyczny model „kultury jugosłowiańskiej").

Lata 90. XX wieku przyniosły aktualizacje i reinterpretacje obu „klasycznych" modeli – ludowego i cerkiewnego, szczególnie oryginalnie zespalających się – także na fali wydarzeń związanych z wojnami domowymi po rozpadzie Socjalistycznej Federacyjnej Republiki Jugosławii – w konglomerat form kultury masowej. Samo zaś świętosawie przekształciło się w jeden ze składników enigmatycznie pojętej „kultury duchowej" (także „duchowości" czy „przestrzeni duchowej"), która w charakterze całkowicie zideologizowanego bytu w znacznej mierze współtworzyła serbski mit etnonacjonalistyczny. Jedną z jego podstaw stał się właśnie ukazany wyżej topos „zgniłej Europy" (jako „Białego Demona" Velimirovicia) i misjonistyczna wizja narodu, którego kulturze przypadła rola obronna przed zdobyczami ideowo-filozoficznymi i technicznymi wynalazkami „cywilizacji" europejskiej. Niesłabnący spór między „natywistami" i „okcydentalistami" wprowadza XIX-wieczne paradygmaty na nowe tory, dotycząc wszak nadal m.in. rekonstrukcji serbskiej tradycji kulturowej – w kolejnych fazach wojenno-propagandowego „nacjonalistycznego Kulturkampfu" (I. Čolović, *Bałkany – terror kultury*, 2005) i przeniesienia dyskusji na *kulturni front* oraz płaszczyznę *duhovnosti* (czyli de facto istoty kolektywnej tożsamości, etnonacjonalistycznego toposu historycznego czy zmitologizowanych idei). Ze spuścizny średniowiecza wyodrębniono zatem, zrekonstruowano czy też poddano reinterpretacji konstytutywne elementy kanonu tradycji kulturowej złotego okresu, dotyczące m.in. Serbskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego z jego twórcą – św. Sawą, charyzmatycznych dynastii wraz z najważniejszym władcą – prarodzicem i ojcem narodu – Stefanem Nemanją, idei diarchicznej więzi Państwa i Cerkwi, kosowskiej zwycięskiej klęski, mitu początku i mitu wielkości państwa pod panowaniem cara Dušana (→ historia). Te podstawowe znaki posłużyć miały także jako „koronne argumenty" akcentowanej mocno – w poczuciu zagrożenia ze strony kultury Zachodu – „odrębności kultury rodzimej". W toczącej się od dwóch stuleci dyskusji symbolicznie określonych „zwolenników Sawy" i „zwolenników Dositeja" średniowieczna spuścizna kulturowa odgrywać będzie funkcję podstawową. Znani historycy mediewiści Radovan Samardžić (1922–1994) i Milorad Ekmečić (1928–2015) do niedawna jeszcze nawoływali do „powrotu do Serbii średniowiecznej", której to rzeczywistość polityczna, kulturowa i duchowa stanowić miała wzór zachowań dla współczesnych pokoleń Serbów (Ekmečić mówił zresztą w 1994 roku o „zjednoczeniu kulturalnym", mającym przygotować zjednoczenie na drodze militarnej utraconych przez Serbię ziem) (→ ojczyzna).

Za jedną z najbardziej spektakularnych manipulacji ideologicznych dotyczących „pomników kultury" z tamtego czasu można uznać spreparowany w 1998 roku przez publicystę Mile Medicia (ur. 1933) rzekomy *Testament Stefana Nemanji o języku serbskim* (*Zavještanje jezika*). Tekst opatrzony został przez współczesnego autora dokładną datą powstania: 13 lutego 1200 roku i wydrukowany antyczną czcionką. Dokument ten miał potwierdzić wieczną

aktualność problemu, jakim jest tocząca się od wieków walka o język – jeden z podstawowych znaków tożsamości kulturowej – i przestrzec tych, którzy lekceważą powagę jej zagrożenia. Słowa władcy rzekomo zapisane na łożu śmierci ukierunkowywały na ponadczasowość „języka i narodu" w konwencji defensywnego manifestu skierowanego w nieokreśloną przyszłość. Z czasem przyszła pora i na inne „bezcenne zabytki piśmiennictwa", dotyczące m.in. ziemi, krwi, grobów i kości, ksiąg i alfabetu, pieśni i muzyki oraz serbskich imion (M. Medić, *Zavještanja Stefana Nemanje*, 1998).

W perspektywie niekończącego się serbskiego „wchodzenia do Europy" w dialogu z jej cywilizacyjnymi wartościami demokratyzmu i racjonalizmu argumenty kultury są wreszcie używane na zasadzie nie oczekiwanego awansu pokrzywdzonego etnosu, a wniesienia do wspólnoty narodów oryginalnego wkładu kulturowego (metaforycznych „serbskich gęśli" uważanych za znak „bałkańskiej kolebki europejskiej cywilizacji" i „prawdziwej kultury"; Ivan Čolović wspomina o jej wartościach jednocześnie „najbardziej europejskich" i „nieeuropejskich"). Głoszący zaś od ponad ćwierć wieku bardziej separatystyczne poglądy poeta Matija Bećković (ur. 1939) ujmuje z kolei rzecz w kategoriach antynomii dwóch kultur – serbskiej, obdarzonej genetycznie „świętą historią", i zeświecczonej europejskiej. Ów misjonizm o megalomańskich często cechach tym jaskrawiej rzuca się w oczy w warunkach ekspansji ponowoczesnych form kultury masowej w Serbii (w tym w „neo-" i „post-" wariantach znanych już artefaktów kultury), odbierających często sens i powagę programowym wypowiedziom wielu „przewodników narodu". W licznych naukowych ekspertyzach powtarza się tymczasem przekonanie o niezmiennie obciążającej naturze powszechnego myślenia mitycznego, cofającego kraj do sytuacji z końca XIX wieku (Olivera Milosavljević i in.).

Sytuację w końcu tysiąclecia wiąże zatem obciążenie nienaturalnie na gruncie europejskim długą (niemal do XIX wieku) obecnością modelu kultury średniowiecznej, zrodzonej w innym niż zachodnie środowisku, i jej nieobecnością od tegoż stulecia aż do lat 80. XX wieku (z wcześniejszymi próbami przywrócenia równowagi zachwianej przez żywotny – bo często bezalternatywny – paradygmat folklorystyczny, wykorzystany przez ideologię okresu socjalizmu). Po częściowo udanej XVIII-wiecznej modernizacji i radykalnej „kulturowej rewolucji" Vuka dziedzictwo bizantyjskie ponownie ujawniło swoją moc, lecz jednocześnie pojawiły się tendencje do jego instrumentalizacji w ramach „zbioru znaków i wartości" poddającego się ideologicznemu formowaniu. Sama idea kultury pozostała dyspozycyjnym narzędziem w rękach nie tylko współczesnych „oświeceniowców" (*dositejevci*, → *dositejevština*) (od stosunkowo niedawna związanych z ruchami proeuropejskimi) i „vukowców" neofolklorystów, lecz również teoretyków i praktyków skrajnych tendencji wykorzystujących koncepcje etnomitologiczne i religijno-nacjonalistyczne.

Beljanski S., *Druga obala: ogledi o zlu kulture i kulturi iskupljenja*, Beograd 2011; Čolović I., *Kultura, nacija, teritorija*, „Republika" 2002, br. 288–289, s. 25–40; Dimić Lj., *Kulturna

politika Kraljevine Srbije, t. 1–3, Beograd 1997; *Istorija srpske kulture*, ur. P. Ivić, Beograd 1994; Pijanović P., *Srpska kultura 1900–1950*, Beograd 2014.

Dorota Gil

KULTURA
(Słowenia)

Pojęcie „kultura" w języku słoweńskim zawiera zarówno źródłowe znaczenie związane z uprawą roli, jak i jego metaforyczne rozwinięcie odwołujące się do całokształtu duchowego i materialnego dorobku grup społecznych, jednak od początku XIX wieku jest rzadko przywoływane w oderwaniu od pojęcia narodu. Określenie kultura narodowa odnosi się z kolei do treści, które ukształtowały się w okresie ostatnich 200 lat jako wypadkowa dwóch częściowo przeciwstawnych sił, z których pierwsza za pomocą mechanizmów identyfikacji i „doganiania" starała się umieścić kulturę słoweńską w szerszych ramach cywilizacyjnych, podczas gdy druga usiłowała tropić specyficzne (narodowe) wzorce rozwojowe, które miały świadczyć o odrębności i wyjątkowości kultury słoweńskiej.

Dla określenia pierwszej, uniwersalistycznej koncepcji częściej niż kultura używano wyrazu bliskoznacznego *omika* (‘ogłada') – etymologicznie najprawdopodobniej związanego z rozczesywaniem włókien konopi, czyli gładzeniem, porządkowaniem. W zbliżonych kontekstach stosowano również słowo *olika*. Składniki semantyczne związane ze zdobywaniem ogłady towarzyskiej, czyli wygładzaniem, pozbywaniem się szorstkości, są na przykład zawarte w tytule powieści Jakoba Alešovca (1842–1901) *Kako sem se jaz likal* (1886), w której jest mowa o zdobywaniu wykształcenia i ogłady towarzyskiej. Akademicki słownik języka słoweńskiego w haśle *likati* (‘prasować') wciąż odnotowuje w języku potocznym już nieobecne znaczenie ‘wychowywać', ‘kształtować', a Maks Pleteršnik w swoim słoweńsko-niemieckim słowniku (1894) wprowadził dodatkowe, dzisiaj nieobecne rozróżnienie: z kulturą łączy wyraz *omika*, podczas gdy *olika* stanowi słoweński odpowiednik słów „cywilizacja" i „kształcenie". W XIX-wiecznych tekstach publicystycznych pojęcie ogłada wskazywało na takie składniki semantyczne, jak zadaniowość, demokratyczność i istnienie zewnętrznego „obiektywnego" wzorca. Od początku istnienia prasy w języku słoweńskim wychowywanie (*omikanje*) ludu było celem licznych artykułów publicystycznych, podczas gdy o kulturze pisano najczęściej w kontekście kultury wysokiej. Ponadto pojęcie ogłada nie zawierało postulatu oryginalności, jaki często towarzyszył użyciu słowa kultura – przeciwnie, jawnie odwoływało się do już istniejących wzorców. Od okresu odrodzenia narodowego, w którym te wzorce były rozpoznane jako obce, pojęcie ogłada zaczęto łączyć przede wszystkim z poczuciem opóźnienia i przymusem „doga-

niania". Autor artykułu pod tytułem *Narodna omika*, podpisujący się inicjałami Dr R. R., wspomina nawet o fizycznym zacofaniu: „Pod względem duchowym i cielesnym jesteśmy z różnych powodów rzeczywiście nieco zacofani, dlatego potrzebujemy dodatkowej pracowitości i starań, by podążyć za innymi bardziej kulturalnymi narodami Europy" („Kmetijske in rokodelske novice", 1861). Od pojęcia kultura różniła się ogłada również tym, że pierwsza była traktowana jako zjawisko „naturalne" i „autentyczne", podczas gdy druga stanowiła zadanie do wykonania, zakładała nawet pewną represyjność, poddanie się na przykład grupie nauczycieli.

Do opisu drugiej z przytoczonych interpretacji nowsze opracowania teoretyczne zgodnie z międzynarodową nomenklaturą używają terminu nacjonalizm kulturalny. Od okresu odrodzenia narodowego (→ odrodzenie narodowe) kultura była rozumiana jako mur chroniący przed zewnętrzną dominacją, dlatego pozostawała zależna od interesów wspólnoty etnicznej i podlegała procesom unifikacyjnym. W rezultacie stawała się bardziej znakiem rozpoznawczym pewnej grupy (nie tyle etnicznej, ile językowej) niż dynamiczną i twórczą siłą. Tak pojmowana kultura stanowiła jedyny punkt oparcia dla narracji narodu pozbawionego państwowych i instytucjonalnych ram, wewnątrz których mógłby definiować siebie wobec innych narodów w czasie teraźniejszym. Naród realizował się więc jako rodzaj wizji nieuchronnie dążącej do spełnienia, dlatego jego kultura była postrzegana na poziomie deklaratywnym jako najwyższa wartość, a na poziomie pragmatycznym jako narzędzie w walce politycznej. Skoncentrowany na sobie nurt ten przeoczył fakt, że odnajdywane i opisywane „cechy specyficzne" przypisywane kulturze słoweńskiej istniały równolegle w narracjach innych narodów, żyjących na peryferiach imperium habsburskiego, wszędzie tam, gdzie nie pokrywały się obszary polityczne i etniczne.

W okresie oświecenia trudno dostrzec wyraźne znaki wskazujące na przyjęcie i rozwinięcie pojęcia „kultura" w języku słoweńskim, choćby dlatego, że dzieła traktujące m.in. o specyfice kultury południowych Słowian austriackich, np. gramatyki Marko Pohlina i Jerneja Kopitara czy historia ziem kraińskich Antona Tomaža Linharta, zostały napisane w języku niemieckim. Łatwo natomiast zaobserwować poczucie odrębności, ale też odsunięcia od centrum. Działaczy oświeceniowych ciekawiła właśnie odrębność kulturowa, a ponieważ język – jeszcze nienazwany i nieskodyfikowany – był jej najwyraźniejszą oznaką zewnętrzną, często używano właśnie słowa język, by wyrazić z prostym ludem związane aspekty pojęcia kultury. Valentin Vodnik w słoweńskojęzycznym czasopiśmie „Lublanske novize" (1797–1800) zamieścił serię tekstów pod tytułem *Povedanje od slovenskega jezika*, w których opisuje właściwie kulturę Słowian. W okresie powstania almanachu poetyckiego *Pisanice* (*Skupspravlanje kraynskeh Pissaniz od lepeh umetnoßt*, 1779–1781) poczucie opóźnienia odnosiło się do romańskiej tradycji klasycznej, nie do ówczesnej kultury niemieckojęzycznej, i bardziej niż z kompleksem drugorzędności było związane z radosnym oczekiwaniem, nadzieją na gruntowne zmiany, o czym świadczą dwa uzupełniające się pod względem treści utwory Antona Feliksa

Deva: *Krajnskeh modric žaluvanje čez tu predolgu gorideržanje svojega Belina v laškeh duželah* (1779) i *Vesele krajnskeh modric na prihod njeh Belina* (1780). Idea obu utworów zawiera się już w ich tytułach: obywatele Krainy żyli w warunkach niesprzyjających rozwojowi kultury, dopóki nie przybył z krajów południowych Apollo, by zapewnić narodziny „nowych Owidiuszy i Wergiliuszy". Kultura rozumiana jako dziedzictwo antyczne i kojarzona z obrazami wiecznej szczęśliwości i dobrobytu jest w utworach Deva przeciwstawiona obrazowi kwiatów smaganych zimnym wiatrem, ale pesymistyczna diagnoza stanu kultury nie prowadzi do rezygnacji, przeciwnie, motywuje do wytężonej pracy nad realizacją przygotowanego planu. Również *Kraynska Grammatika* (1768) Marka Pohlina zawierała dodatek pod tytułem *Poetyka*, w którym ojciec Marko nie kodyfikował istniejących dzieł, ale podawał uniwersalne zasady, według których powinny być tworzone dzieła w przyszłości.

Myślenie o kulturze zaczęło podlegać widocznej transformacji na początku XIX wieku w wyniku procesu powstawania nacji rozumianej jako pewnego rodzaju system kulturowy. Proces ten w kontekście kultury słoweńskiej najczęściej jest łączony z nazwiskiem „ojca nacjonalizmu kulturalnego" (Isaiah Berlin) Johanna Gottfrieda Herdera, którego idee związane z odrębnością krwi, ziemi i języka wypełniły lukę powstałą po przedoświeceniowym patriotyzmie regionalnym. W fazie protonarodowej inicjatorem zmian w myśleniu o kulturze słoweńskiej był Jernej Kopitar (1780–1844), członek oświeceniowego towarzystwa barona Sigismunda Zoisa, ale również, co znamienne, wysoki urzędnik państwowy, cenzor książek słowiańskich i greckich oraz skryptor w bibliotece dworskiej w Wiedniu. Podstawowa motywacja kierująca działalnością Kopitara była zgodna z ideami Herdera, ale też z duchem czasu; dążył do utworzenia etnicznie odrębnych światów kulturowych przez szukanie i opisywanie różnic językowych i kulturowych. Opisując kulturę słoweńską, Kopitar – tak jak Dev – użył metafory niszczących wichrów, które nastąpiły po tym, gdy „zgasła piękna zorza Cyryla" (wstęp do: *Grammatik der Slavischen Sprache in Krain, Kärnten und Steyermark*, 1809). Droga do wspaniałego gmachu kultury również zdaniem Kopitara wiodła przez ogładę: należało przeprowadzić prosty, jeszcze „niezepsuty" lud przez kolejne fazy rozwoju. Wiodącą rolę miało odegrać duchowieństwo rekrutujące się prawie w całości z ludu i dlatego tworzące pomost między nim a tak zwaną kulturą wysoką, na którą czas miał dopiero nadejść. W momencie, gdy kultura słoweńska zaczęła rozumieć samą siebie przede wszystkim jako kulturę narodową i szukać różnic dzielących ją od sąsiednich kultur, zwłaszcza austriackiej, zaczęła przyglądać się sobie oczami innych i opóźnienie wobec nich rozumieć jako traumę, a siebie jako byt słaby, nierozwinięty i zagrożony. Dlatego bardzo chętnie przyjęła i przeniosła na grunt słoweński idee powstałe w ramach odrodzenia czeskiego i chorwackiego (→ odrodzenie narodowe).

Zreformowany projekt oświeceniowy Kopitara uległ zderzeniu z projektem kultury romantycznej, realizowanym przez France Prešerna (1800–1849) i Matiję Čopa (1797–1835), u którego podstaw znajdował się kult wyjątkowej

jednostki (twórczej) i projekt kultury światowej (*Weltkultur*) opracowany przez romantyków niemieckich. Przejmując ideę indywidualizmu z romantyzmu europejskiego, Prešeren i Čop mogli oprzeć się jedynie na myśleniu utrwalonym przez tradycję protestancką (i z nią związaną słoweńską redakcją jansenizmu), która na długo przed nadejściem romantyzmu kładła nacisk na posłuszeństwo głosowi wewnętrznemu. Alternatywna wobec propozycji Kopitara propozycja romantyków skupiała się na tworzeniu kultury wysokiej i jej języka. Matija Čop pisał o konieczności „kultywowania" ludu – w znaczeniu 'uprawiania', obecnego w łacińskim określeniu *cultura* (Nuovo discacciament di lettere inutili, „Illyrisches Blatt" 1833), a uczeń w satyrycznym dialogu wierszowanym France Prešerna *Nova pisarija* przekonuje nauczyciela, że narodu, który nie jest włączony w obieg uniwersalny, nie można nazwać narodem poddanym działalności kulturalnej. Metafora wichrów smagających dom rodzinny została tym razem zastosowana przez Prešerna w cyklu *Sonetni venec*, by ukazać szlachetne cierpienie związane z tragicznym stanem kultury słoweńskiej, spowodowanym zniewoleniem przez silniejszych sąsiadów i kupieckim sposobem myślenia rodaków.

W okresie po rewolucji marcowej funkcjonował już ujednolicony język literacki nie tylko w literaturze, ale również w prasie. Pojęcie ogłada nie straciło związku z projektem oświeceniowym i tak jak w okresie protonarodowym zawierało treści związane głównie z uniwersalizmem chrześcijańskim lub kształceniem. Prawdziwie chrześcijańska „ogłada" była często przywoływana przez biskupa Martina Slomška w jego książkach dla dzieci i stale obecna na łamach opowiadań dla prostego ludu wydawanych przez Towarzystwo Świętego Hermagorasa (Društvo svetega Mohorja), które odegrało decydującą rolę w upowszechnieniu wśród ludu języka literackiego. Za pośrednictwem czeskim doszło również do rozszerzenia pojęcia o wymiar społeczny. I tak czasopismo „Kmetijske in rokodelske novice" opublikowało tłumaczenie z czeskiego pisma „Hlas": „Możemy więc stwierdzić, że ludzkość nie znała większej korzyści niż ogłada, która zerwała łańcuchy niewoli, zniosła niechrześcijańskie różnice między panami i sługami, pomogła wszystkim osiągnąć wolność" (anonim, *Omika največ pomaga narodom*, 1865).

Nową jakością było przejęcie pojęcia kultury przez mówiące również po słoweńsku liberalne mieszczaństwo, które mogło konkurować z silnie reprezentowanym w miastach mieszczaństwem niemieckim tylko wtedy, kiedy było w stanie udowodnić, że w sposób „naturalny", to znaczy przez język, krew, wspólną tradycję, mitologię, literaturę, jest związane z ludem, dlatego jest uprawnione do powoływania się nań w walce politycznej. Do pełnego rozumienia tego nurtu istotna jest recepcja romantyzmu, co w warunkach słoweńskich oznacza proces kreowania France Prešerna na poetę narodowego, zapoczątkowany przez Josipa Stritara we wstępie do drugiego wydania tomu *Poezije* tego twórcy w 1866 roku. Esej Stritara silnie zdeterminował nie tylko postrzeganie poety, ale rozpoczął też tworzenie specyficznego romantycznego imaginarium – w jego ramach zadziałał mechanizm kompensujący polityczną

niemoc duchową wolnością, a materialną klęskę zwycięstwem duchowym: Słoweńcy to naród poetów, nie generałów, a poetom stawia się pomniki, ich imionami nazywa się jednostki bojowe, ponieważ potrafią odróżnić wartości ponadczasowe od przemijającej chwały. Kultura w ramach tego imaginarium nie była autonomiczna w stosunku do ideologii, co nie tylko nie budziło sprzeciwu, ale wydawało się naturalne i oczywiste. Kultura rozumiana jako byt jednostkowy i istotowo specyficzny była w duchu herderowskiego ewolucjonizmu wpisana w projekt rozwoju uniwersalnego: „(...) każdy naród, duży czy mały, ma nie tylko prawo, ale też obowiązek rozwijania się zgodnie z własnymi talentami otrzymanymi od Stwórcy, by mógł za ich pośrednictwem brać udział w postępie uniwersalnym, uniwersalnej ludzkiej ogładzie, która stanowi spełnienie powołania ludzkości na świecie" (J. Stritar, J. Jurčič, *Pesmi Franceta Preširna, s pesnikovo podobo, z njegovim životopisom in estetično-kritičnim uvodom*, 1866). Duży wysiłek został w związku z tym włożony w znakowe i językowe unarodowienie kultury słoweńskiej: powstawała narodowa historia, filologia, etnologia, folklorystyka. W ten sposób szybko kształtował się wewnątrz wspólnoty dobrze rozumiany język symboliczny, umożliwiający komunikację między uczestnikami symbolicznej wymiany społecznej. Wśród postaci trwale obecnych w programach szkolnych można na przykład wymienić Petra Klepca, bohatera, który niskie poczucie własnej wartości kompensuje świadomością istnienia ukrytej siły (duchowej). Również ostentacyjna wierność własnym wartościom i wartościom wspólnoty, charakterystyczna dla kolejnego bohatera literackiego, Martina Krpana powołanego do życia przez pisarza Vladimira Levstika w 1858 roku, kompensuje wiekami trwającą niemożność decydowania o sobie i nieustanne poczucie zagrożenia w życiu codziennym. Postać Pięknej Vidy (Lepa Vida), zaktualizowana w okresie romantyzmu przez Prešerna, w symbolicznej formie ujmuje strach przed obcym na poziomie indywidualnym, a na poziomie społecznym takie obawy symbolizuje postać Króla Macieja (Kralj Matjaž), zawierająca również motyw oczekiwania na sprawiedliwość dziejową. Romantyczny poczet bohaterów symbolicznie scalających wspólnotę zamyka Črtomir, główny bohater poematu Prešerna *Krst pri Savici* (1836), który problem rozdźwięku między domem a światem, kulturą partykularną i kulturą uniwersalną, przenosi na płaszczyznę filozoficzną. W okresie przełomu modernistycznego wymiar narodowo-polityczny (kultura zastępująca instytucje polityczne zniewolonego narodu) zostaje rozszerzony o wymiar klasowy, a do bohaterów kultury zostaje dołączona postać parobka Jerneja (I. Cankar, *Hlapec Jernej in njegova pravica*, 1907).

Dla społeczeństwa słoweńskiego, przyzwyczajonego do myślenia o swojej kulturze w ramach stosunkowo małych wspólnot połączonych figurą cesarza i strukturą państwową reprezentowaną przez urzędników cesarskich, wejście w nowoczesność było poważnym wyzwaniem. Spośród postulatów nowoczesności docierających do krajów słoweńskich wciąż głównie za pośrednictwem Wiednia, na rozszerzenie pola znaczeniowego pojęcia „kultura" największy wpływ wywarł wymóg oryginalności, który znalazł oparcie również w rodzimej

tradycji romantycznej. Pierwszą krytykę procesu instrumentalizacji i banalizacji kultury w imię idei narodowej stanowi przemówienie wyborcze *Slovensko ljudstvo in slovenska kultura*, które w roku 1907 w Trieście wygłosił Ivan Cankar (1876–1918). Artysta zobrazował w nim różnicę między narodem i ludem; naród to wymyślona wspólnota filistrów i kupczyków, powoływana do istnienia z okazji świąt narodowych i akademii szkolnych, a kultura narodowa – wiersze okolicznościowe, skecze udające sztukę dramatyczną, wulgarne szkice realistyczne udające malarstwo – ma za zadanie ukryć pustkę, która zieje za fasadą słów i kiczowatych obrazków, podczas gdy lud, w imię którego te konstrukty są tworzone, pozostaje pogrążony w pasywnym trwaniu będącym skutkiem wielopokoleniowej biedy i zaniedbania. Przemówienie wyborcze Cankara jest wezwaniem do wspólnego budowania nowej kultury, której twórca ten nadaje status esencjonalny, rozumie ją jako emanację bytu narodowego. Również inne eseje Cankara dostarczały nowych argumentów na rzecz kultury wysokiej w trwającym sto lat sporze o jej socjologiczne i artystyczne uzasadnienie w kulturze słoweńskiej. Zwracał uwagę na zgubne skutki paternalistycznego traktowania ludu i starał się, zgodnie z paradygmatem modernizmu, wychować dla siebie odbiorców literatury wysokiej, odrzucając przy tym mdłe gusta nielicznych przedstawicieli klasy (drobno)mieszczańskiej, jedynych zresztą potencjalnych odbiorców jego sztuki. Trwałą obecność w dyskusji o kulturze słoweńskiej zapewnił Cankarowi jeszcze jeden krok: mieszczańskiego parweniusza z salonów narodowych, jakiego stworzyli realiści, przeniósł na robotnicze przedmieścia (z powodów od niego niezależnych bardziej wiedeńskie niż lublańskie) i sztukę modernistyczną związał z ideą nowego człowieka, a przez pewien czas nawet z ideologią partii socjaldemokratycznej, której był kandydatem w wyborach do parlamentu w roku 1907. „Czy nie jest tak, że cała kultura jest oparta na nich, na wymęczonych plecach robotników, tak jak kiedyś cała kultura grecka opierała się na plecach helotów, a rzymska – niewolników wszystkich narodowości?" (I. Cankar, *Slovensko ljudstvo in slovenska kultura*, 1907). Myśl ta – jako projekt dla przyszłości – pojawia się często również w jego dramatach (*Hlapci*, 1910), prozie (*Hlapec Jernej in njegova pravica*, 1907), publicystyce (*Bela krizantema*, 1910) i jest kluczowa dla definicji kultury po drugiej wojnie światowej.

Władze socjalistycznej Jugosławii, w skład której weszły terytoria zamieszkałe przez Słoweńców w roku 1945, doskonale zdawały sobie sprawę z leżącego w symbolicznych znakach potencjału tworzenia imaginariów za pomocą selektywnego rozpowszechniania i utrwalania treści kultury, dlatego poświęcały dużo uwagi polityce kulturalnej. Już w okresie wojennym w całości przeniesiono na grunt ideologii socjalistycznej narrację o Słoweńcach jako „narodzie kultury". Politycy w przemówieniach podkreślali, że słoweńska walka narodowowyzwoleńcza była w gruncie rzeczy walką kulturową, a walcząc o autonomię gospodarczą i narodową, Słoweńcy toczyli walkę o kulturę. Już w czasie wojny na terenach zajętych przez partyzantów funkcjonowały partyzanckie szkoły i przedszkola, ukazywały się gazety, grano sztuki teatralne

i organizowano tzw. mityngi. Wśród znaczeń przypisywanych pojęciu kultury pojawił się aspekt tworzenia od podstaw nowego bytu kulturowego. Nowa socjalistyczna kultura, pisał Miško Kranjec w programowym eseju *Za socialistično idejnost naše kulture* („Novi svet" 1948), nie tylko nie powiela obcych wzorów, ale także jako wyrazicielka idei postępowych tworzy wzory zachowań dla innych. Poczucie bezsilności, wtórności i opóźnienia, które, uświadomione lub nie, nieustannie towarzyszyło obrazowi rodzimej kultury w świadomości zbiorowej, w tekstach z tego okresu na chwilę ustąpiło miejsca przekonaniu o osiągnięciu dziejowej sprawiedliwości; wydawało się, że słoweńskiej kulturze po latach upokorzeń została dana możliwość samodzielnego rozwoju. Po krótkim i zapoznanym okresie socrealizmu (1945–1948) powróciła jednak narracja związana z nacjonalizmem kulturalnym, rozszerzona o wątki wynagrodzenia krzywd historycznych. Nawet w kręgach postępowej młodej inteligencji myślano o nowej kulturze w kategoriach zemsty: „My, Słoweńcy, nie dokonywaliśmy zemsty za pomocą miecza, ale za pomocą poezji", pisał w roku 1976 Dmitrij Rupel w głośnym tekście *Slovenski kulturni sindrom*. Pole semantyczne określenia „kultura słoweńska" było do początku lat 60. XX wieku w dyskursie publicznym stosunkowo jasno zdefiniowane; interpretacja marksistowska, która umieściła kulturę w sferze nadbudowy, wbrew deklarowanej uniwersalności nie zniosła konceptu nacjonalizmu kulturalnego, jedynie zmieniła w nim akcenty: podział na kulturę wysoką i niską z nadejściem nowej kultury socjalistycznej, interpretowanej w duchu marksistowskim jako synteza dwóch przeciwstawnych tendencji historycznych, stał się w tej interpretacji nieaktualny. „Przezwyciężono" również pluralizm ideowy, zniesiono podziały polityczne, potępiono eksperymentowanie formalne i indywidualizm. Cała uwaga tzw. pracowników kultury znowu skupiła się na prostym człowieku, z natury dobrym, ale wymagającym troski dydaktycznej.

Redefinicja rozumienia kultury nastąpiła w latach 70. XX wieku po krótkim okresie liberalizmu wewnątrzpartyjnego, który zbiegł się z pojawieniem się sztuki neoawangardowej podkreślającej autonomiczność nowoczesnego podmiotu. Właśnie z pozycji fenomenologicznego autonomicznego podmiotu ideę kultury, traktowanej dotąd jako „jedyny wyraz naszej świadomości i tożsamości", podważył Dušan Pirjevec (1921–1977) w pracy *Vprašanje o poeziji. Vprašanje naroda* (1978). Zaobserwował pewną prawidłowość obowiązującą w kulturze słoweńskiej i nazwał ją „strukturą Prešerna" (*prešernovska struktura*), przy czym nazwa ta nie odnosiła się do poezji samego Prešerna, ale do powierzchownej, uproszczonej recepcji jego poezji. „Struktura Prešerna", znaczeniowo zbliżona do „paradygmatu romantycznego" Marii Janion, ujawniała się, jak przekonuje Pirjevec, ze szczególną mocą w tych okresach historycznych, w których ogół stawał się ważniejszy od jednostki, a w życiu społecznym dominowały totalitaryzm, centralizacja i unifikacja, dlatego kultura była zmuszona pełnić również funkcje polityczne, co z kolei zagrażało istnieniu aktywnego podmiotu, będącego źródłem sensu i nieprzyjmującego znaczeń powstających poza nim samym. Związek określenia „struktura Prešerna" z politycznym naci-

skiem późnych lat 70., kiedy powstał esej, jest oczywisty, a krytyka uwięzienia indywidualności pisarza w zobowiązania wobec ojczyzny i wspólnoty zawiera czytelne wątki polityczne. Do tej samej cechy kultury słoweńskiej odnosi się pozbawiony bezpośrednich konotacji politycznych termin „zacieranie krawędzi" (*brisanje robov*) w nieco późniejszej propozycji typologicznej Borisa釘Paternu: kultura odpowiedzialna w pierwszym rzędzie przed wspólnotą narodową jest zmuszona do stąpania po utartych ścieżkach, brakuje jej radykalizmu estetycznego, dyferencjacji stylistycznej, radykalnych przekazów ideowych i eksperymentów formalnych. Krytyczny stosunek do tak rozumianej kultury odnajdujemy również we wspomnianym już tekście *Slovenski kulturni sindrom* socjologa, pisarza, a po odzyskaniu przez Słowenię niepodległości aktywnego polityka Dimitrija Rupla (ur. 1976), który, by opisać stan kultury słoweńskiej, użył terminu medycznego: „słoweński syndrom kulturowy". Patologiczne uzależnienie słoweńskiej kultury od zadań związanych z istnieniem narodu, jej uwikłanie w zadania pragmatyczne i działalność operacyjną w mniemaniu Rupla blokuje powstawanie nowocześnie rozumianej autonomicznej sfery społecznej. Tekst Rupla stoi na czele bardzo długiego szeregu tekstów, których autorzy od początku lat 80. XX wieku odchodzą od oficjalnej siermiężnej interpretacji tez marksistowskich w stronę bardziej subtelnej, ale też często wojującej lewicowej krytyki ideologii spod znaku Herberta Marcusego (1898–1979) i Louisa Althussera (1918–1990).

Koncepcja narodu kulturowego, długo traktowana jako specyficzna dla kultury słoweńskiej, na krótko ponownie zyskała na znaczeniu w latach 80. i 90. XX wieku, gdy bardzo powierzchownie przetłumaczone na język kultury polityczne dylematy i interesy poszczególnych narodów jugosłowiańskich zostały użyte w walce politycznej. Kiedy w czasach panowania ideologii braterstwa i jedności (→ *bratstvo i jedinstvo*) szukano elementów łączących narody i narodowości Socjalistycznej Federacyjnej Republiki Jugosławii, przeoczono najważniejszy z nich – nacjonalizm kulturowy, uwidoczniony w momencie, gdy interesy polityczne poszczególnych nacji domagały się podkreślania różnic, a nie podobieństw. W tekstach słoweńskich w tym celu znowu zaczęto używać pojęcia „ogłada", które przeciwstawiano dzikości i nieokrzesaniu. Nie wojny i nie bohaterska przeszłość, ale „europejska ogłada" umożliwiła symboliczną ucieczkę Słoweńców z Bałkanów w latach 90. XX wieku.

W wieku XXI w kręgach akademickich przeprowadzono dogłębną poststrukturalną krytykę koncepcji narodu kulturowego (Jernej Kosi, Marko Juvan, Braco Rotar, Taja Kramberger, Božidar Jezernik, Simona Škrabec, Mitja Velikonja i in.). Metodologia poststrukturalizmu umożliwiła wymienionym autorom pozbycie się przymusu opisu rodzimej sytuacji w kategoriach oryginalności i wyjątkowości, co z kolei umożliwiło przypisanie kultury słoweńskiej do dwóch szerszych wzorców kulturowych – bałkańskiego i środkowoeuropejskiego. Bardziej autonomiczne ujęcie proponuje koncepcja skokowego rozwoju kultury słoweńskiej Mladena Dolara (ur. 1951), który starał się dowieść, że kultura ta rozwijała się skokowo, to znaczy tylko w trakcie jednorazowych krótkich zrywów, kiedy

ostentacyjnie odchodziła od narracji optymistyczno-narodowej i zrywała z tradycją ludową w „czystej" postaci. Paradoksalnie, stawała się kulturą prawdziwie narodową właśnie wtedy, gdy łączyła się z przestrzenią ponadnarodową, zapominając na chwilę o najpotężniejszym brzemieniu, które dźwigała właściwie od chwili powstania – kompleksie opóźnienia. Koncepcja narodu kulturowego po doświadczeniu jugosłowiańskim i wspomnianej korekcie na początku XXI wieku została przesunięta na obrzeża dyskursu publicznego, do popkultury. Ironiczne słowa zespołu rapowego „Slon in sadež": „Wyleczmy kompleksy za pomocą literatury" pozostają jednak powszechnie zrozumiałe i aktualne. W dyskursie publicznym po 1991 roku topos autonomicznej kultury zwolnionej z obowiązków politycznych i więzi ideologicznych jest silnie obecny również w tym celu, by za pomocą swego „najwyższego autorytetu" legitymizować państwo słoweńskie stojące ponad wszelkimi podziałami.

Juvan M., *Imaginarij „Krsta" v slovenski literaturi*, Ljubljana 1990; Pogačnik J. (ur.), *Slovenska misel*, Ljubljana 1985; Škrabec S., *Geografia wyobrażona. Koncepcja Europy Środkowej w XX wieku*, Kraków 2013; Velikonja M., *Mitografije sedanjosti*, Ljubljana 2004; Vidmar J., *Kulturni problem slovenstva*, Ljubljana 1932.

Jasmina Šuler-Galos

KSZTAŁCENIE

KSZTAŁCENIE
(Bośnia i Hercegowina)

Idea kształcenia (bośn. *odgoj*, *vaspitanje* 'wychowanie', *obrazovanje*) rozumiana jest współcześnie jako „społeczna praktyka budowy osobowości" i „formowanie jednostki w celu jej osobistego i społecznego rozwoju" (N. Hrasnica, *Bosansko-engleski pojmovnik za edukatore*, 2005). Na przełomie XIX i XX wieku idea kształcenia w Bośni i Hercegowinie (dalej: BiH) uformowała się m.in. pod wpływem przeszczepionej na bośniacki grunt przez Austriaków niemieckiej filozofii (kategoria *Bildung*). Tak pojęte kształcenie w odniesieniu do różnych poziomów życia społeczno-kulturalnego jest ważną perspektywą w oglądzie nie tylko szkolnictwa w BiH, ale także rozwoju społeczeństwa mieszczańskiego.

W bośniackim dyskursie akademickim na określenie kształcenia używa się w zależności od kontekstu trzech często zamiennie stosowanych pojęć: *obrazovanje*, *vaspitanje* (i w wariancie chorwackim *odgoj*). Pierwsze z nich, znaczeniowo najbliższe edukacji i kształceniu rozumianemu jako „wychowanie szkolne" (bośn. *školovanje*), obecne przede wszystkim w pedagogice i andragogice, oznacza proces nabywania przez jednostkę wiedzy i umiejętności i jako takie pojawiało się na przestrzeni lat w kontekście programów społecznych dotykających również kwestii → oświaty i szkolnictwa (por. M. Bevanda, *Pedagoška misao u Bosni i Hercegovini od 1918 do 1941*, 2001). Drugi termin wskazuje natomiast na proces wychowania, a zatem używany jest w kontekście socjalizacji (domowej, rodzinnej i środowiskowej), np. jako wychowanie religijne, patriotyczne, sportowe itp.

Idea kształcenia w BiH pojawiła się najpierw w wariancie związanym ze szkolnictwem i oświatą, następnie zaś pod wpływem odrodzenia narodowego Boszniaków i wpływów austro-węgierskich rozszerzyła się o kwestie bliższe niemieckiemu *Bildung* (formowanie jednostki przez właściwie dobrane aktywności i wspierające jej rozwój duchowy uczestnictwo w kulturze). W początkowym okresie, na przykład w wystąpieniach bośniackich franciszkanów, zwłaszcza zaś w drugiej połowie XIX wieku na fali wzmożonego ich zainteresowania kwestiami narodowymi, idea kształcenia pojawia się w rozumieniu dosłownym – jako potrzeba otwierania szkół, czytelni i bibliotek. Szczególnie wyrazista jest tu postać Ivana Franjo Jukicia (1818–1857), który planował założenie powiązanego z Macierzą Iliryjską (Matica ilirska) towarzystwa „Kolo", mającego wydawać pierwsze bośniackie czasopismo „Bosanska pčela" propagujące

oświeceniowe idee walki z analfabetyzmem, rozwoju czytelnictwa i wspierania szkolnictwa. Niezrealizowany projekt udało się Jukiciowi urzeczywistnić wraz z ukazaniem się pierwszego numeru wydawanego przez niego czasopisma „Bosanski prijatelj” w 1850 roku. Podtytuł „Časopis za potriebite, koristne i zabavne stvari” (Czasopismo o sprawach niezbędnych, pożytecznych i przyjemnych) określał jednocześnie jego linię programową. Jukić miał bowiem ambicje, by animować rozmaite dziedziny życia społecznego w BiH na czele z oświatą, kulturą (ze szczególnym naciskiem na historię i literaturę ludową) i zdrowiem (tu zwłaszcza nacisk na higienę i ziołolecznictwo). Warto zwrócić uwagę na spektrum tematów poruszanych na łamach czasopisma (D. Bojić, *Publicistika bosanskih franjevaca*, „Bosna franciscana” 2010, br. XVIII). Franciszkanie, włączając w to Jukicia, rozumieli bowiem kształcenie jako potrzebę wyprowadzenia ludności bośniackiej z mroków niewiedzy, analfabetyzmu, stagnacji kulturalnej i narodowej nieświadomości. W rzeczywistości więc idea kształcenia w wydaniu franciszkańskim, jak pisze współczesny badacz spuścizny zakonników z prowincji Bośnia Srebrna Marko Karamatić (*Čovjek koji je vidio dalje*, „Bosna franciscana” 2007, br. XV), podporządkowana była działalności określanej w BiH jako *prosvjetiteljska*, czyli zmierzająca do powszechnej oświaty ludu i spowodowania jej kulturalnego i narodowego przebudzenia (→ boszniackie odrodzenie narodowe).

Podwalina, którą franciszkanie położyli pod świadomość narodową i kulturalną Bośniaków, zaowocowała w pierwszych latach XX wieku gotowością do przejścia pod panowaniem austro-węgierskim transformacji ustrojowej, politycznej i dotyczącej stylu życia (mimo różnych postaw wobec samej aneksji). Idea kształcenia, rozumianego w kategoriach → nowoczesności i → postępu, znalazła uznanie wśród przedstawicieli wszystkich bośniackich narodów, włączając w to również sefardyjskich Żydów; świadczy o tym liczba towarzystw dobroczynnych, kulturalnych i naukowych, czytelni, czasopism, bibliotek i szkół powołanych do życia między 1878 rokiem (rok okupacji BiH przez Austro-Węgry) a pierwszą wojną światową. W okresie tym kształcenie jest ideą propagowaną i rozwijaną zarówno przez rodzimych działaczy i intelektualistów, jak i przyswajaną z Austro-Węgier, głównie za sprawą polityki prowadzonej przez namiestnika Austro-Węgier w Bośni Benjamina Kállaya (1839–1903) i wskutek działalności nauczycieli, lekarzy i naukowców, którzy przybyli do BiH na początku XX wieku. Pierwszy z wyżej wskazanych aspektów funkcjonowania idei kształcenia wiązał się przede wszystkim z działalnością budzicieli świadomości narodowej i był bliski koncepcji kształtowania ducha narodu. Poza zazwyczaj wymienianymi tu działaczami i intelektualistami wywodzącymi się z muzułmańskiej elity (→ bejowie), jak Savfet-beg Bašagić (1870–1934) czy Mehmed Kapetanović Ljubušak (1939–1902), warto podkreślić rolę pisarza Edhema Mulabdicia (1862–1954), autora pierwszej bośniackiej nowoczesnej powieści *Zeleno busenje* (1898). Współcześni badacze zwracają uwagę na pomijany dotąd pedagogiczny aspekt jego twórczości. Mulabdić był bowiem, jak zauważa Esmir Bašić, autor poświęconej mu monografii *Pedagoške ideje u djelima*

Edhema Mulabdicia (2008), prekursorem współczesnej pedagogiki, metodyki i teorii nauczania w BiH. Jako absolwent szkoły kształcącej nauczycieli, wykładowca w dural-muallim (szkoła dla muzułmańskich nauczycieli religii), następnie zaś jako kurator szkół podstawowych w okręgu sarajewskim, był autorem licznych publikacji poruszających zagadnienia związane z kształceniem i edukacją, głównie na łamach redagowanego przez siebie czasopisma „Behar", które ukazywało się od maja 1900 roku. W 1903 roku Mulabdić założył Muzułmańskie Towarzystwo Kulturalno-Oświatowe „Gajret" (Muslimansko kulturno-prosvjetno društvo „Gajret") w celu, jak głosił drugi człon jego nazwy, wspomagania muzułmańskich uczniów i studentów. Mulabdić rozumiał kształcenie jako „formowanie dzieci i młodzieży" będące zadaniem i obowiązkiem, który w sposób szczególny spoczywa na barkach tych, co dzięki statusowi społecznemu i finansowemu znajdują się na uprzywilejowanych pozycjach. W tym kontekście kształcenie rozumiane jest w duchu idei oświecenia jako warunek konieczny poprawy sytuacji ludności i zgodnie z filozofią racjonalizmu, w myśl której piśmienność i wiedza jawią się w postaci przepustki do lepszego bytu. Jak zauważa Hamdija Mulić, na przełomie XIX i XX wieku kształcenie (używa tu terminów *školovanje* i *odgoj djece i omladine*) uważane jest za kluczową kwestię we wszystkich projektach zmierzających do narodowego przebudzenia Bośniaków (H. Mulić, *Narodno prosvjećivanje*, 2008). Stąd tak ważna jest w nich rola tzw. nauczycieli ludowych: Vasy Pelagicia (1833–1899) i Staki Skenderovej (1830–1891) będących propagatorami wychowania młodzieży w duchu patriotycznym i religijnym. Mitar Papić, badacz okresu austro-węgierskiego, w opracowaniu *Školstvo u Bosni i Hercegovini za vrijeme austro-ugarske okupacije* (1972) zwraca uwagę, zgodnie z jugosłowiańską optyką, na wykorzystywanie przez Austriaków szkół i placówek oświatowych w celu implementacji tzw. pruskiego modelu nauczania. Model ów powstał na początku XIX wieku w Prusach pod panowaniem Fryderyka Wilhelma III, w okresie wzmożonej industrializacji. W 1817 roku na czele utworzonego tam Ministerstwa ds. Wyznań i Oświaty stanął Karl Freiherr vom Stein zum Altenstein, który jest twórcą do dziś funkcjonującego scentralizowanego systemu edukacyjnego z podziałem na szkoły ludowe, średnie i uniwersytety, którym zarządzali urzędnicy ustalający programy nauczania i listy lektur. Pod panowaniem austro-węgierskim delegalizowano szkoły prowadzone przez wspólnoty religijne jako wymykające się z aparatu urzędniczego. Celem tak pomyślanej edukacji było, zdaniem Papicia, wykształcenie obywateli, którzy będą „dobrymi sługami monarchii". W szkołach obowiązywała niemal wojskowa dyscyplina i ścisła hierarchia (przykładem może być wprowadzenie już w pierwszych latach rządów austro-węgierskich umundurowania uczniów). W programie nauczania nie było miejsca na indywidualizm, co jeszcze kilka lat wcześniej w tekstach adresowanych do nauczycieli propagował zwolennik wolnego myślenia i zdroworozsądkowego *umovanja* – Vaso Pelagić, np. *Preobražaj škole i nastave* (1889) i *Nova nauka o javnoj nastavi* (1891), czy na rozwijanie świadomości narodowej i patriotyzmu (jak proponowała Staka Skenderova w komentarzu do swojego

opracowania *Ljetopis Bosne, 1825–1856*, 1859). Podobnym aspektem tak rozumianego kształcenia było wprowadzenie przez Austriaków do bośniackich szkół oświaty zdrowotnej, czyli lekcji pielęgnacji i higieny; do 1914 roku prowadziła je, z przerwami, polska lekarka Teodora z Kosmowskich Krajewska (1854–1935). Formą oporu, choć przejmującą do pewnego stopnia militarny „sznyt" i dyscyplinę, była koncepcja kształcenia młodzieży przez wychowanie sportowe (*sportsko vaspitanje*), które zyskało szczególną popularność zwłaszcza wśród ludności serbskiej. Odzwierciedlała się w dwóch uzupełniających się formach aktywności społecznej, stawiających sobie za cel kształtowanie ducha obywatelskiego i patriotycznego przez hartowanie ciała i tężyznę fizyczną. Mowa tu o serbskich Towarzystwach Gimnastycznych „Sokół" i muzułmańsko-katolickim trzeźwościowym ruchu społecznym (Trezvenjački pokret). Sokołom przyświecała idea rozbudzania świadomości narodowej w duchu solidarności słowiańskiej, a działalność sportowa stanowiła pretekst do ukrytej działalności politycznej. Pierwsze Towarzystwo Gimnastyczne „Sokół" zostało założone w 1862 roku w Pradze przez Miroslava Tyrša i Jindřiha Fügnera. Ruch ten rozprzestrzenił się na obszarze niemal całej Słowiańszczyzny. Pierwszy „Sokół" w Bośni powstał w 1893 roku w Foču. Dušan Bogunović, który z perspektywy dekady pisał o procesach towarzyszących delegalizacji „Sokołów" w przededniu pierwszej wojny światowej, twierdził: „Bycie członkiem »Sokoła« w Bośni oznaczało równocześnie bycie nieprzyjacielem Austro-Węgier. Zadaniem był bunt, budowanie świadomości, miłości do Serbii i króla Piotra, uprzykrzanie życia Austriakom, gdzie tylko to możliwe, pragnienie wolności i niezgoda – zarówno na osobistą niewolę, jak i niewolę całego narodu" (D.M. Bogunović, *Proces protiv Sokolstva u Bosni i Hercegovini*, „Sokolski Glasnik" 1924, br. 10). Bogdanović zauważa także, że przeciwnikami tak pojmowanego kształcenia i formowania młodzieży byli *kuferaši*, a więc przedstawiciele narodów, które, z serbskiej perspektywy, zyskały na okupacji BiH przez Austro-Węgry: Chorwaci, muzułmanie i – co zrozumiałe – galicyjscy Słowianie, którzy przywędrowali do BiH wraz z monarchią. Ruch sokoli kładł nacisk na patriotyczne wychowanie młodzieży. Wierzono, że zdrowie, higiena, trzeźwość i tężyzna fizyczna są wartościami, które należy rozwijać w społeczeństwie. Wychodzono z założenia, że tylko zdrowe społeczeństwo zarówno pod względem moralnym, jak i fizycznym jest zdolne służyć ojczyźnie i skutecznie jej bronić. Wielu późniejszych członków rewolucyjnej (→ rewolucja) organizacji Młoda Bośnia, która w 1914 roku przeprowadziła zamach na arcyksięcia Ferdynanda, było członkami Towarzystwa Gimnastycznego „Sokół" (por. H. Curić, *Prvo srpsko gimnastičko društvo u Sarajevu 1905–1919*, 1975).

W latach 30. XX wieku idea kształcenia zajęła szczególne miejsce w działalności i tekstach Miljenko Vidovicia – myśliciela, pedagoga, barwnej postaci zafascynowanej marksowskim socjalizmem, ale też aktualną filozofią niemiecką (w szczególności kategorią nadczłowieka). Zanim jednak Vidović poświęcił się własnej hermetycznej wizji filozoficznej, którą nazywał „nową etyką", wsławił się jako aktywny działacz na rzecz reform szkolnictwa i zmian w samym sposobie

myślenia o kształceniu jako idei. Vidović w publikowanych od lat 20. tekstach, np. *Ideje, članci, rasprave* (1927), *Privatna inicijativa u narodnom prosvjećivanju* (1929), prezentował się jako zwolennik „wolnego myślenia" i szkół, co ciekawe, zarówno dla dorosłych, jak też dla dzieci i młodzieży, w których nacisk byłby położony na autonomię jednostki, jej swobodną ekspresję i kreację. Koncepcja kształcenia stwarzającego warunki osobistego rozwoju człowieka spotkała się z żywym zainteresowaniem. W 1930 roku ukazał się tekst Josifa Ljubicia *Ko je Miljenko Vidović? Nova etika. Jugoslavenski ideal sveljudske civilizacije*, w którym autor upatruje w Vidoviciu „prekursora i proroka o koncepcjach tak śmiałych, że zdolnych zbudować nową cywilizację". We współczesnym dyskursie naukowym w BiH wraca się do koncepcji Vidovicia i zainicjowanego przez niego ruchu społecznego znanego jako Vidovićev pokret (zwłaszcza w odniesieniu do projektów opierających się na koncepcji kształcenia ustawicznego i pomyśle otwierania wieczorowych „szkół dla dorosłych"). Uważa się je za nowatorskie i będące wyrazem buntu wobec systemu odziedziczonego po Austriakach, zwłaszcza że od połowy lat 20. Vidović postulował obowiązkowe wprowadzenie do nauczania podstaw filozofii marksistowskej (uważał się za wroga kapitalizmu i imperializmu). Jak pisze sarajewska badaczka Snježana Šuštar, działalność Vidovicia, otwarcie w 1919 roku pierwszej szkoły dla dorosłych, której uczniami byli niemal wyłącznie pracujący na ranną zmianę robotnicy, powołanie biblioteki „Uzgajatelj" (Wychowawca) i publicystyka na łamach założonych przez niego czasopism „Novi čovjek" (Nowy Człowiek) i „Novi vidici" (Nowe Horyzonty) stanowiły spójny i szeroko zakrojony projekt edukacyjny, u którego podstaw leżała idealistyczna wiara w potęgę wiedzy i wolności myślenia oraz przekonanie, że na kształcenie i wykształcenie nigdy nie jest zbyt późno (S. Šuštar, *Ideje reformne pedagogije u djelovanju Miljenka Vidovića u Bosni i Hercegovini*, „Acta Iadertina" 2017, br. 1). Ruch zainicjowany przez Vidovicia znalazł szerokie uznanie wśród przedstawicieli wszystkich bośniackich narodów, włączając w to Sefardyjczyków. Nauczyciel Moritz Levi z Gradačca w artykule *Defetizam inteligencije*, przyjmując obecną już wówczas w BiH optykę walki klas i potrzeby przeprowadzenia rewolucji socjalistycznej (→ socjalizm; → rewolucja), zwraca uwagę, że „marazm społeczny" wykształconych ludzi ma korzenie w samym systemie kształcenia: „Wszystko to sprowadza się wszak do bezmyślnego uczenia się na pamięć, według szablonu i czytanek. O rozbudzaniu wrodzonej ciekawości, o budowaniu moralności i wzmacnianiu charakteru, o zaszczepianiu ideałów i wiary w powszechne dobro w schematycznym systemie kształcenia nie ma mowy. Stąd wynikają wszystkie problemy dzisiejszej inteligencji, tu należy szukać winowajcy. Kto zdoła rozwiązać ten problem, temu świat będzie zawdzięczał swoje odrodzenie" (M. Levi, *Defetizam inteligencije*, „Uzgajatelj" 1924, br. 10). Rok później Salih Ljubunčić, muzułmański nauczyciel i działacz na rzecz reformy edukacji i kształcenia, opublikował na łamach tego samego periodyku podobny w wymowie tekst *Vidovićeva škola kao kulturno-etiki i socijalno-pedagoški pokret* (Biblioteka „Uzgajatelj" 1925), który symbolicznie potwierdził popularne wówczas rozumienie idei kształcenia

w kontekście coraz bardziej cenionego i zdobywającego coraz większe poparcie społeczne socjalizmu.

Jasno sprecyzowane idee kształcenia, teraz już sformułowane wyraźnie w duchu socjalistycznym, powracają po drugiej wojnie światowej w zapleczu ideowym komunistycznych organizacji młodzieżowych. Pierwszą z nich był Związek Komunistycznej Młodzieży Jugosławii (Savez komunističke omladine Jugoslavije – SKOJ) sięgający korzeniami czasów 1919 roku, czyli Królestwa Serbów, Chorwatów i Słoweńców (Kraljevina Srba, Hrvata i Slovenaca – SHS), który po 1948 roku połączył się ze Zjednoczoną Socjalistyczną Antyfaszystowską Młodzieżą Jugosławii (Ujedinjena socijalistička antifašistička omladina Jugoslavije – USAOJ). Do zadań organizacji tego typu należało wychowanie młodzieży zgodnie z socjalistycznymi ideałami, w duchu jugosłowiańskiego → braterstwa i jedności. Kształcenie dzieci i młodzieży rozumiane jest tu jako zadanie całego społeczeństwa i jego inwestycja w przyszłość (np. J. Broz Tito, *O omladini*, 1978). W drugiej połowie lat 70. coraz aktywniejsze stawały się organizacje młodzieżowe organizowane w duchu narodowym, np. Bosanska omladina, oraz takie, które przez komunistów postrzegane były jako wywrotowe i nacjonalistyczne, zagrażające spójności Jugosławii, np. organizacja Młodzi Muzułmanie (Mladi muslimani) założona przez przyszłego prezydenta niepodległej Bośni i Hercegowiny Aliję Izetbegovicia (1925–2003). Jednocześnie toczyła się dyskusja nad zagrożeniami płynącymi z tendencyjnego wychowania młodzieży zgodnie z doktryną socjalistyczną. Jedną z najważniejszych publikacji podejmujących to zagadnienie jest książka *Drama ateizacije: religija, ateizam i odgoj* (1974) Esada Cimicia, bośniackiego socjologa i filozofa zajmującego się badaniem relacji między państwem a wspólnotami religijnymi. Cimić, analizując sposób, w jaki religia i ateistyczny światopogląd kształtują osobowość młodego człowieka, pokazał wady i zalety wychowania w obu systemach. Taka perspektywa nie zmieniła jednak samego postrzegania kształcenia zgodnie z powszechnie przyjętą w socjologii optyką. Kształcenie jawi się tu jako kluczowe narzędzie socjalizacji, a jego charakter jest kwestią polityczną.

Od rozpadu Jugosławii pytanie o kształcenie i wychowanie młodzieży w BiH w dalszym ciągu podporządkowane jest interesom politycznym zamieszkujących ją narodów. Taki stan rzeczy trafnie zdiagnozował Nenad Veličković w książce *Školokrečina. Nacionalizam u bošnjačkim, hrvatskim i srpskim čitankama* (2012), opisując fenomen projektu edukacyjnego (→ oświata) „Dwie szkoły pod jednym dachem" (Dvije škole pod jednim krovom), który polega na segregacji uczniów w etnicznie czystych klasach. Veličković zwraca uwagę, że segregacja dotyczy przedmiotów szkolnych „szczególnie wrażliwych" z punktu widzenia nacjonalistycznych polityków, mianowicie religii, historii, języka i literatury. Z diagnozy Veličkovicia wyłania się zatem obraz kształcenia utożsamianego z tzw. wychowaniem patriotycznym (albo nacjonalistycznym), podobnie jak na początku XX wieku, gdy bośniackie narody (→ naród) doświadczały politycznego i kulturalnego przebudzenia.

W ostatnich kilku latach wśród muzułmańskich intelektualistów szczególnie żywa jest problematyka kształcenia religijnego dzieci i młodzieży (→ religia),

w dużym stopniu jako reakcja na podejmowane na szczeblu kantonalnym próby rozdzielenia nauczania religii i nauczania szkolnego. Przykładem publikacji, która kształcenie wyznaniowe, w tym wypadku – muzułmańskie, postrzega przez pryzmat szeroko rozumianych wartości uniwersalnych i humanistycznych (→ uniwersalizm), jest praca Ferhata Hrusticia *Odgoj za univerzalne vrijednosti* (2010). Dyskusję nad reorganizacją i przedefiniowaniem ram wychowania religijnego przyniosły dwie wydane w 2009 roku książki *Ponovni pogled na islamski odgoj* muzułmańskiego nauczyciela i pedagoga Husro Bakeriego (w tłumaczeniu Sabahudina Šaricia) i *Religija i školovanje. Preispitivanje modela religijskog obrazovanja u Bosni i Hercegovini* Ahmeda Alibašicia, wykładowcy sarajewskiego Wydziału Nauk Islamskich (Fakultet islamskih nauka).

Bešlić Z., *Potreba obrazovanja djece*, „Glasnik VIS-a" 1955, br. 6; Vejo E., *Priroda porodičnog odgoja kod Bošnjaka*, Zenica 2003.

Agata Jawoszek-Goździk

KSZTAŁCENIE
(Bułgaria)

Etymologia pojęcia *образование* odsyła do leksemu *образ* ('obraz'), który oznacza zasadniczo „wygląd", „twarz", „wyobrażenie", „istota", lecz w XIX wieku – także „wzór", „model", „przykład", „sposób", przy czym w tekstach cerkiewnych zajmuje szczególne miejsce ze względu na głęboko teologiczny sens (por. biblijną narrację o stworzeniu człowieka). Rzeczownik ten łączy się z dwoma czasownikami, których semantyczna bliskość w tym świetle jest wymowna: *образовам* ('kształcić', 'uczyć') i *образувам* ('tworzyć', 'kształtować', 'zaczynać', 'fundować'). Jego derywaty zaś *образованост* ('wykształcenie', 'uczoność') i *образован* ('wykształcony', 'uczony') odsyłają do stanu ucywilizowania, kultury. Bułgarski słownik etymologiczny wskazuje na źródłosłów rosyjski (*образовать*), a sam leksem *образование* uznaje za kalkę niemieckiego *Bildung*. Wydaje się jednak, że nie jest to wyraźnie poświadczone w kulturze bułgarskiej.

W pierwszym słowniku języka bułgarskiego Najdena Gerowa (1823–1900) leksem *образование* nie występuje, mimo że w tekstach odrodzenia narodowego pojawia się bardzo często – ze względu na dominującą w nich tematykę oświecicielską (→ oświecenie; → oświata). Związany z pojęciami oświecenia, oświaty, wychowania, szkolnictwa, może się odnosić bardziej albo do indywidualnej, albo kolektywnej strony kształcenia, a więc dotyczy bądź osobowego formowania się, bądź nauczania w szkole. Towarzyszy mu albo język bliższy tradycji religijnej, wyrażający się w idei rozwinięcia ludzkich władz jako darów Boga, albo też bardziej świecki, naukowy, który sprowadza się do idei rozwinięcia

rozumu (krytycznego) (→ racjonalizm). W ten sposób w ideale człowieka wykształconego jako kulturalnego i cywilizowanego spotyka się sens teologiczny z oświeceniowym (→ oświecenie).

Wasił Apriłow (1789–1847), aktywny działacz na rzecz rozwoju szkolnictwa bułgarskiego, w książce *Денница ново болгарского образования* (1841) buduje apologię rodzimej → oświaty, wskazując z jednej strony na skłonność Bułgarów do nauki (*образование*), z drugiej na długą → tradycję i aktualne sukcesy w kształceniu (*образованост*), wyrażające się w odrodzeniu (*възраждане*), czyli coraz większej liczbie bułgarskich szkół i podręczników. Źródła ruchu oświecicielskiego Apriłow lokuje w misji św. św. Cyryla i Metodego, realizowanej pierwotnie na ziemiach bułgarskich (→ bułgarskie dziedzictwo cyrylometodejskie). Afirmacja Bułgarów w kluczu oświeceniowym koresponduje z określeniem niewoli tureckiej jako czasu nieoświeconego, barbarzyńskiego despotyzmu (*необразован деспотизъм*). W tej sytuacji środki do podtrzymania i odrodzenia → narodu (*народност*) są dwa: bogactwo i nauka (*образованост*). I właśnie między tymi dwoma kwestiami rozciąga się odrodzeniowa argumentacja na rzecz kształcenia, częściowo rozbita na przełomie lat 60. i 70. ze względu na pojawienie się rzekomo alternatywnej drogi do wyzwolenia → ojczyzny przez walkę zbrojną (→ rewolucja; → liberalizm).

W XIX wieku pojęcie *образование* dzięki źródłowej wieloznaczności odnosić się może do kilku kwestii, generalnie aktualizuje jednak sens rozwoju. Po pierwsze, odsyła do tradycyjnej wizji doskonalenia umysłu, woli, pamięci, talentów. Dominuje w latach 30.–40. i wyraża się zwłaszcza w relacji do pojęcia → oświecenie. Kluczową figurę retoryczną stanowi tu opozycja „niewiedza – oświecenie" (*невежество – просвещение*). U autorów z tego okresu rządzi moralny imperatyw poznania (siebie i świata, prawa i obowiązków względem Boga, bliźniego i władcy). Uczenie się jako kształcenie swego „ja" jest realizacją potencjału Bożego stworzenia. Gawrił Krystewicz (1813–1910) widzi w tym wprost cywilizowanie (się), które niesie przyjemność duszy, ale jednocześnie tworzy wartość samą w sobie. Również Iwan Seliminski (1799–1866), choć daleki od afirmacji perspektywy metafizycznej, wychodząc od założeń materializmu, widzi w (samo)rozwoju „naturalne przeznaczenie człowieka". Chodzi mu o rozum pozytywny (→ racjonalizm) i względem tego postuluje organizować szkołę. W latach 60.–70., kiedy do głosu dochodzą zwolennicy walki zbrojnej, punkt widzenia jednostki i potrzebę jej (samo)doskonalenia głoszą reprezentanci „wysokiego oświecenia". W porównaniu jednak z wcześniejszym okresem większy akcent położony zostaje na kwestię służby → narodowi. Neszo Bonczew (1839–1878), widząc w nauce rozwinięcie darów od Boga (rozumu, woli, uczucia), twierdzi, że nie należy jej nigdy zaprzestawać. Rozwój moralny i umysłowy ma gwarantować istnienie wspólnoty. Wasił Drumew (1841–1901) apeluje wręcz o rozwinięcie potencjału, czyli o wykorzystanie „wrodzonych" talentów narodu bułgarskiego, gdyż tylko to pozwoli się mu wyzwolić, ale i pochwalić przed innymi (narodami). Obaj wszakże afirmują tu szczególne (wy)kształcenie intelektualne. Bonczew broni „prawdziwego kształcenia" jako klasycznego

(→ humanizm), gdyż jedynie starożytna mądrość prowadzić ma do „świątyni wiedzy". I to w tym kontekście należy rozumieć jego imperatyw: „kształtuj rozum i kształtuj wolę".

Koresponduje to z ideą kształcenia występującą w tekstach pisarzy tradycyjnie wiązanych z tzw. linią rewolucyjną, wyrażającą się w postulacie instrumentalnego kształtowania umysłu – w sensie jego oczyszczenia i/lub udoskonalania. Dominuje wszakże perspektywa egalitarna. Petko Sławejkow (1827–1895) twierdzi, że uczenie się to stopniowe i konsekwentne doskonalenie do aktywnego życia we wspólnocie zwykłych umysłów. Zaleca przy tym czytanie książek pojętych jako zapis doświadczenia mądrych ludzi z przeszłości. Zgodnie z filozofią oświeceniową „oczyszczenie" ludzkiej natury ma przynieść „czyste" społeczeństwo. Drogą jest po pierwsze zdyscyplinowanie umysłu, po drugie – danie mu odpowiednich narzędzi. Przyświeca temu ideał równości kształcenia kobiet i mężczyzn i związany z tym ogólny dobrostan. Również Luben Karawełow (1834–1879) w artykule *Възпитание и образование* (1871) twierdzi – zgodnie z poglądami Herberta Spencera – że (wy)kształcenie oczyszcza spojrzenie, wyostrza umysł, a w efekcie wykorzenia zabobony. Opowiada się przy tym zdecydowanie przeciw nauce dla „miłości nauki", a także nauce wedle zastanych modeli, a zwłaszcza klasycznych wzorów, jako że celem jest samodzielność i postawa krytyczna (→ oświecenie).

Oświeceniowy motyw (nauki jako) wyzwolenia realizuje się w tekstach odrodzeniowych w trzech planach: afektu, rozumu i → polityki. Perspektywę ponownie nadaje kondycja → narodu bułgarskiego, a punktem odniesienia jest rozwój (→ postęp) w kontekście doświadczenia Innego. Nawołując do „prawdziwego oświecenia" (→ oświecenie), Karawełow mówi wprost, że człowiek bez wykształcenia to półczłowiek i przypomina zwierzę. Co istotne, oprócz obrazu barbarzyńcy aktualizowany jest też obraz niewolnika. W tym względzie swoistej narodowo-oświeceniowej syntezy dokonuje Sławejkow, kiedy stwierdza, że źródłem zniewolenia są nie tylko namiętność i przesąd, ale i prześladowcy. W tym sensie wrogiem prawidłowego (wy)kształcenia jest zarówno pop, zły nauczyciel, jak i niefunkcjonalna organizacja szkolnictwa. Wasił Drumew dodaje, że niewykształceni to niewolnicy w rękach wykształconych. Christo Botew (1848–1876) wskazuje, że naród bułgarski jest ponadto niewolnikiem własnego (wy)kształcenia, gdyż jego agenci nie znają ciężkiej doli ludu/narodu (→ anarchizm).

Na tę siatkę znaczeń nakłada się rozumienie kształcenia jako procesu wychowania i otrzymywania wiedzy, które konkretyzuje się w obrazie szkoły. To ona jest pierwszym źródłem wiedzy i wychowania, chociaż nie brakuje również w XIX wieku tekstów poświęconych roli rodziny, a zwłaszcza kobiety (co staje się dodatkowym argumentem za jej „oświecaniem", ale tylko w granicach przewidzianych społecznie funkcji). W tym względzie rywalizują ze sobą dwie wizje pedagogiczne, umownie odsyłające do modelu (zachodnio)europejskiego i amerykańskiego. Pierwszy charakteryzuje poglądy zwolenników „wysokiego oświecenia". Reprezentuje je na przykład Konstantin Weliczkow (1855–1907),

który głosi, że szkoły mają wychowywać (czyli formować) nie tylko umysły, ale i dusze. Celem kształcenia jest wrażliwość tak moralna, jak i estetyczna, możliwa na drodze przyswojenia wzorców klasycznych. Chodzi o wpojenie miłości i oddania pracy, o przygotowanie inteligencji godnej swego powołania, tj. służby ludowi/narodowi. Wizja ta – łączona z poglądami niemieckiego pedagoga Johanna Friedricha Herbarta (1776–1841) – dominuje następnie w polityce oświatowej wyzwolonej Bułgarii (→ oświata). Co ciekawe, również Luben Karawełow, chociaż gorący zwolennik „pragmatycznego" i „narodowego" modelu amerykańskiego, powołuje się na to nazwisko, twierdząc, że szkoły nie tylko rozwijają, ale i wskazują drogę. Przyznaje też – jak wszyscy ówcześni autorzy – że potrzebna jest w tym procesie moralność (zasadniczo ufundowana na → religii), niemniej, podobnie jak Petko Sławejkow, akcentuje stronę praktyczną: szkoły mają przygotować do życia realnego.

I właśnie na lata 60.–70. przypada kryzys „bułgarskiego oświecenia" wyrażający się w diagnozie niefunkcjonalności rodzimej → oświaty (→ oświecenie). Wynika to z doświadczania braku moralności, co świadczy o zachwianiu ideału oświeceniowego, który utożsamia wiedzę z dobrem. Wskazuje to na utożsamienie procesu nauczania z wiedzą świecką. Na pierwszy plan wysuwa się opozycja „prawdziwe – nieprawdziwe" kształcenie, oświecenie. Zarzut dotyczy tego, że nie niesie ono oczekiwanego pożytku. Albo jest niepełne, powierzchowne (co skutkuje brakiem postawy moralnej), albo też niepraktyczne, obce, w sensie – nieodpowiadające lokalnym warunkom.

Dyskusja nad istotą kształcenia świadczy z jednej strony o jego stopniowej (instytucjonalnej) autonomizacji, z drugiej o ujęciu pragmatycznym. W sporze o treści nauczania dominują określenia „praktyczny", „rozumny", „narodowy". Luben Karawełow apeluje o (wy)kształcenie na fundamencie rozumu jako „pana rzeczywistości" (→ racjonalizm). Z jednej strony ma ono służyć → narodowi, z drugiej – (prawidłowo) go formować. Perspektywa wspólnotowa znajduje wyraz w przekonaniu, że to właśnie kształcenie – tak jak w przeszłości dzieło św. św. Cyryla i Metodego – gwarantuje przetrwanie. Bez niego czeka śmierć w walce z (oświeconym) Innym. Kształcenie pojmowane jest jednoznacznie utylitarnie, a nawet instrumentalnie. Natomiast perspektywa indywidualna – oparta na ideale autotelicznym – jest wręcz napiętnowana. Karawełow stwierdza, że nauczanie nie może być „obce" (czyli skopiowane), a „swoje" (czyli dostosowane do konkretnych potrzeb), i w tym sensie – paradoksalnie – realizujące wzorzec amerykański. Ostatecznym punktem odniesienia okazuje się jednak (narodowa) → tradycja. Pojęcie „narodowego wychowania" (*народно възпитание*) odnosi się bowiem zarówno do podmiotu, jak i przedmiotu.

Krytyka szkolnictwa/kształcenia świadczy o zaszczepieniu w kulturze bułgarskiej XIX wieku kultu wiedzy. Fakt, że w latach 70.–80. pojawiają się specjalistyczne publikacje poświęcone problemowi samokształcenia, potwierdza potrzebę (samo)rozwoju. Jednak to, iż ich przedmiotem są techniki czytania i zapamiętywania, pokazuje, że idea samokształcenia ma przede wszystkim wymiar pragmatyczny, jako że – w sytuacji ułomnej → oświaty (bo niedostępnej

lub źle pojętej) – oznacza indywidualne dążenie do dobrobytu. Wpływ na to ujęcie ma niezwykła popularność wiktoriańskich poradników w stylu *self-help*, naznaczonych ideałem człowieka oszczędnego i pracowitego, ale też (samo) wykształconego (→ reformacja). W tym też okresie pojawiają się pierwsze poważne wydania dotyczące wychowania, w tym profesjonalne poradniki dla nauczycieli. Wydaje się, że wtedy dochodzi także do zmian w zakresie znaczeniowym „nauki" i „wiedzy". Wyższe wykształcenie przeznaczone jest dla nielicznych, choć sprowadza się do przygotowania kadr pedagogicznych (po wyzwoleniu – również urzędniczych). Wiedza odnosi się do życia realnego i ostatecznie ulega specjalizacji, stając się przedmiotem wyboru.

W XX wieku pojęcie „kształcenie" konkretyzuje się: oznacza albo proces szkolny (nabywanie wiedzy), albo efekt nauczania (stopień wiedzy). Zinstytucjonalizowanie → oświaty – związane z powstaniem (nowoczesnego) państwa – prowadzi do jej zdominowania przez funkcje utylitarne, socjalizujące i narodotwórcze. O ile w okresie odrodzenia narodowego wyraźny jest jeszcze ideał samodzielnego formowania się jednostki, motywowany wewnętrznym imperatywem rozwoju, o tyle po wyzwoleniu stopniowo zaczyna przeważać perspektywa zewnętrzna: najpierw w idei formowania się jednostki na potrzeby wspólnoty, a następnie w fakcie formowania jej przez państwo. Jednocześnie kształcenie rozumiane jest z jednej strony jako element modernizacji (prowadzący do rozwoju państwa), z drugiej jako element tradycji (ustanawiający jego ciągłość).

Na przełomie XIX i XX wieku, a zwłaszcza w okresie międzywojennym, kształcenie służy formowaniu postawy obywatelskiej. W ujęciu prawicowym wyraża ona interes → narodu jako takiego, co myśl lewicowa krytykuje jako zafałszowanie rzeczywistości, wynikające z pominięcia świadomości klasowej. Pierwsza całościowa ustawa dotyczącą oświaty (1891) odzwierciedla importowane wówczas z ośrodków w Zagrzebiu i Jenie poglądy Herbarta. Przejawia się to w zwiększaniu liczby godzin przedmiotów humanistycznych i religii. W ujęciu rządzących celem oświaty jest wychowanie narodu przez wszechstronny rozwój moralno-intelektualno-estetyczny jednostki. Przeciw herbartiaństwu opowiadają się m.in. narodnik Christo Maksimow (1867–1902) i socjalista Dimityr Błagojew (1856–1924). Pierwszy głosi oświatę dla ludu i krytykuje wzorce zachodnie, akcentując demokratyczność i doświadczenie ludu/narodu. Szkoła ma uczyć wolności myśli, a nie przyzwoitości. Drugi podważa osiągnięty rzekomo postęp społeczny i głosi wszechstronny rozwój osobowości klasowej wedle wizji Fryderyka Engelsa. Szkoła ma uczyć rewolucyjnego ducha walki (→ oświata). W okresie międzywojennym kwestia uformowania obywateli staje się jeszcze ważniejsza. Pojawia się bardzo wiele różnych publikacji o wychowaniu i szkolnictwie, również w odniesieniu do nowych doktryn pedagogicznych, m.in. tzw. nowego wychowania, pragmatyzmu i eksperymentalizmu. Myśl pedagogiczna ulega rozwinięciu i umocnieniu jako specjalność uniwersytecka. Jej twórcy to wychowankowie szkół w Jenie, Zurychu i Genewie. I tak za sprawą działalności Dimitra Kacarowa (1881–1961), wykształconego w Szwajcarii

wykładowcy akademickiego i redaktora naczelnego „Свободно възпитание” (1922–1943) dużą popularność zyskuje zwłaszcza – mająca korzenie teozoficzne przede wszystkim w antropozofii Rudolfa Steinera (1861–1925) – koncepcja „nowego wychowania” postulująca wolność i twórczość w wychowaniu i rozwój zgodny z naturą, ale i konkretną osobowością dziecka. Mimo to okres międzywojenny to głównie czas utwierdzenia się „politycznej” opozycji w odniesieniu do wizji oświaty.

Ilustracją radykalnie prawicowego spojrzenia na kształcenie i wychowanie jest czasopismo „Просвета” (1935–1943) redagowane przez historyka Petyra Mutafczijewa (1883–1943). W tym ujęciu szkoła to instrument kreowania postawy obywatelskiej, definiowanej wedle reformatorskich ambicji reżimu po 19 maja 1934 roku (→ oświata). Poglądy lewicowe wyrażane są w sposób mniej skoordynowany: najpierw na łamach czasopisma samego Błagojewa „Ново време” (1893–1923), potem „Наука и възпитание” (1923–1925), „Народна просвета” (1928–1934), „Съвременна мисъл” (1934–1938) i „Научна мисъл” (1938–1942). Dlatego też szczególnie ważna staje się wydana w 1940 roku książka *Проблеми на образование* marksistowskiego filozofa i pedagoga Sawy Ganowskiego (1897–1993). W tym ujęciu celem jest stworzenie „nowego” człowieka, który odpowiadałby wymogom społeczeństwa komunistycznego. Niezależnie jednak od różnic politycznych wszystkim chodzi o ukształtowanie nowego obywatela.

Alternatywną wizję kształcenia/wychowania zdają się oferować bułgarscy ezoterycy. Ich poglądy to swoisty konglomerat ideowy, ufundowany na zachodniej myśli (po)oświeceniowej: naukowej, filozoficznej, pedagogicznej i okultystycznej, chociaż w sposób niejawny odwołujący się również do tradycji rodzimej, odrodzeniowej. W tym ujęciu krzyżują się sensy → oświecenia (religijnego, duchowego i intelektualnego) oraz kształcenia/wychowania jako procesu formowania człowieka, i to właśnie one składają się na ezoteryczną koncepcję (samo)edukacji i szkoły (→ oświata). Przedmiotem nauczania jest pojęta jako Prawda o charakterze kosmicznym wiedza, która dotyczy prawd rządzących człowiekiem i światem, wiedza rozumna i praktyczna (→ racjonalizm), niezafałszowana przez „dogmatyzm” instytucji religijnych. Właśnie taka formacja intelektualna gwarantuje przyjęcie postawy moralnej. W efekcie treścią Nowej Nauki są metody osiągnięcia wielkiej przemiany, samoudoskonalenia się dla zbawienia ludzkości. W tym kontekście sytuują się nauki zarówno bułgarskich teozofów, jak i Petyra Dynowa (1864–1944), przy czym ostatecznie najlepszą szkołę stanowić ma życie.

Wychowanie jako uzyskanie wiedzy, ale i ukształtowanie (własnego) ducha odsyła do nowożytnej idei *Bildung*. To samodoskonalenie prowadzi na wyższy poziom rozwoju (→ postęp; → ewolucja) i tak odkrywa naturę własnego „ja”, co pozwala następnie polepszyć życie „tu i teraz”. Pozytywnie waloryzowana pożyteczność ujawnia się zatem w wymiarze uniwersalistycznym i kolektywistycznym: „Teraz wszyscy musimy pracować na rzecz swojego samodoskonalenia. Dusze gotowe na nowe życie muszą wejść w kosmiczną świadomość, aby

otworzyć miejsce dla innych. Tą oto drogą nadejdzie zbawienie ludzkości. Kiedy ludzie przyswoją nową naukę i zaczną żyć w kosmicznej świadomości, nienawiść, zazdrość, niezadowolenie – wszystkie negatywne elementy w życiu człowieka – znikną" (Dynow w słowie niedzielnym *Влизане*, 1927). Celem okultystycznej Nowej Nauki jest stworzenie „Królestwa Bożego na ziemi" (→ religia).

Szczególny akcent → dynowizm kładzie na proces (samo)kształcenia/wychowania/edukacji, co wynika z faktu adaptowania przez Dynowa elementów antropozofii i pedagogiki Rudolfa Steinera (1861–1925). Jeszcze w pierwszym swoim dziele *Наука и възпитание* (1896) wskazuje na kluczową rolę wychowania/kształcenia dla dobra ludzkości, ale i Kosmicznego Życia. Wychowaniem (*възпитание*) nazywa rezultat poznania i zastosowania praw duchowych, czyli rządzących życiem wewnętrznym człowieka. Prawdziwe wychowanie nadaje prawidłowy kierunek działalności umysłowej, prowadząc ku rozumnemu stosowaniu zdobytej wiedzy (→ racjonalizm). Celem jest włączenie się w budowanie, a nie niszczenie życia. „Człowiek jest wielkim laboratorium życia. Dlatego też musi zacząć od własnego przekształcenia [*преобразяване*]". (Wy)kształcenie (*образование*) to proces wcielania szlachetnych myśli i dobrych pragnień w życie. W konsekwencji im więcej jest w danym narodzie tak uformowanych ludzi, tym bardziej jest on rozwinięty duchowo.

Ideę kształcenia bułgarscy ezoterycy wyrażają zarówno przez utrwalone w kulturze bułgarskiej pojęcia, np. wychowanie, uczenie, doskonalenie, jak wymowne neologizmy – samokultura (*себекултура*). Według czołowego teozofa bułgarskiego Sofronija Nikowa (1874–1953) samokultura to „wynoszenie się na wysokość ideałów": „Nie »naturalnie«, wedle zachcianek roślinnych i zwierzęcych ostatków w swej naturze ma żyć człowiek, a »sztucznie«, wedle pragnienia idealnego wzorca człowieka doskonałego, nakreślonego dla niego przez wielkich Nauczycieli-Założycieli religii" (*Прераждането. Една отдавна забравена истина*, 1922). W podobnym kontekście Dynow mówi o „kultywowaniu serca". I tak oto ujawnia się głębokie oświeceniowe zaplecze ideowe ezoterycznych projektów. Oparte nie tylko na starożytnej idei poznania/*gnosis*, ale i na nowoczesnym kulcie wiedzy/nauki; głoszące nie tylko okultystyczny ideał jedności z bóstwem, lecz i nowoczesną wizję religii/nauki uniwersalnej, służącej ludzkości w pochodzie ku szczęściu na ziemi. Uwidacznia się tu zarówno postulat samodoskonalenia, jak i idea → ewolucji jako zmiany form, a zwłaszcza – idea → postępu jako rozwoju duchowego, jakościowego, jako powszechnego i koniecznego Prawa.

Po 1944 roku szkolnictwo bułgarskie zostaje całkowicie zdominowane przez światopogląd klasowy. Jak głosi nowa „Ustawa o oświacie narodowej" (1948), podstawowym celem jest „formować obywateli, budowniczych socjalistycznego państwa", przy czym w kolejnych latach akcent przesuwa się na kształcenie zgodne z ideałami komunizmu: demokratyzmu, → humanizmu, → postępu i naukowości. Służyć ma temu centralizacja systemu oświaty. Odpowiedzialność jest po stronie państwa, nie ma mowy o samodzielnym formowaniu jednostki. Oświata i nauka stają się jednym z podstawowych frontów

walki ideologicznej, ta zaś wyraża się w języku patetycznym i zazwyczaj w odniesieniu do tradycji cyrylometodejskiej, zredukowanej do wymiaru czysto świeckiego (→ bułgarskie dziedzictwo cyrylometodejskie). Zgodnie z komunistyczną utopią kształcenie ma stworzyć nowego człowieka. Sensy czasowników *образувам* i *образовам* ulegają niejako scaleniu.

Po 1989 roku kult wiedzy/nauki ujawnia się w kontekście otwarcia się Bułgarii na Zachód i dążenia do jego dogonienia. Kształcenie – zwłaszcza w połączeniu z ideą → humanizmu – staje się wyznacznikiem europejskich standardów. Jego jakość stanowi znak poziomu cywilizacyjnego kraju. Historia zatacza tym samym koło, chociaż nadal decydująca pozostaje rola państwa, a wyspecjalizowane kształcenie postrzegane jest utylitarnie w kontekście (niedoścignionego) ideału społeczeństwa obywatelskiego.

Българското образование между традиция и бъдещето. Сборник доклади от юбилейната научна конференция „200 г. от рождението на д-р Петър Берон”, т. 1, Варна 2000; Данова Н., *Ролята на протестантската етика за формирането на модерния етически кодекс при българите*, w: *Балканите: Между традицията и модерността. Административни, социално-икономически и културно-просветни институции в балканските провинции на Османската империя (XVIII–XIX век)*, София 2009; *История на педагогиката и българското образование*, съст. С. Стефанов, София 2009; Янкова И., *Топография на българската възрожденска просвета, култура и наука*, София 2013.

Ewelina Drzewiecka

KSZTAŁCENIE
(Chorwacja)

Idea kształcenia w kulturze chorwackiej przyjmuje najwyraźniejszą postać na gruncie oświecenia i obejmuje zarówno proces przyswajania wiedzy, jak i wszechstronny rozwój osobowości człowieka, w wyniku którego dochodzi do autentycznego przeżycia przyswojonych wartości. Brak wyraźnego wyróżnienia tej idei odzwierciedla ograniczony w tym zakresie lokalny słownik, który nie wytworzył oddzielnego leksemu służącego określeniu dyferencjacji kształcenia i edukacji formalnej (zinstytucjonalizowanej). W języku chorwackim stosuje się pojęcia *obrazovanje*, *naobrazba*, *izobrazba*, a także *školovanje* czy *obučavanje*. Pierwsze trzy określenia etymologicznie związane są z terminem „obraz” oznaczającym zarówno twarz, jak i – w przenośni – dumę, honor, szacunek. Źródłowo zatem kształcenie jest rozumiane jako proces tworzenia osobowego oblicza jednostki, a także formowania jej tożsamości charakterologicznej i dominant osobowości.

Heterogeniczny proces tak pojętego kształcenia, mający u źródeł charakter pozainstytucjonalny i indywidualny, nie doczekał się na gruncie chorwackim oryginalnego systematycznego opracowania (w przeciwieństwie do kategorii oświaty i edukacji). Z biografii XVIII- i XIX-wiecznych intelektualistów (jak Julije Bajamonti, Ruđer Bošković, Ivan Dominik Stratiko) można jednak wywnioskować, że zorientowane na antyczny ideał kształcenie oznaczało przede wszystkim indywidualny i wszechstronny rozwój talentów oraz program formowania ciała i ducha jednostki, w efekcie czego emancypowała się ze zbiorowości, by w kolejnym kroku kształtować tę wspólnotę i *felicitas publica* oraz stanowić jej fundament intelektualny. W ten sposób w idei kształcenia „wiedzieć" staje się nierozłączne z „działać", a aktywny charakter wiedzy będzie odtąd jednym z kryteriów miary stopnia „oświecenia" i postępu (→ postęp) danego narodu (→ naród) (T. Shek Brnardić, *Svijet Baltazara Adama Krčelića*, 2009). O utylitarnym charakterze nabytej wiedzy przekonywał biskup Ivan Dominik Stratiko (1732–1799) w wykładzie *Dissertazione Eruditissima sulla legittimita di denominazione il secolo XVIII secolo di filosofia* wygłoszonym na zaproszenie Accademia letteraria w Mantui. Duchowny uważał, że obowiązkiem filozofii jest poznanie świata zewnętrznego, a następnie wykorzystanie zdobytej wiedzy w sposób najlepszy dla życia ludzkiego. Odnosił się tym samym krytycznie do koncepcji Jeana-Jacques'a Rousseau, zgodnie z którą nauka karmi jedynie niezdrową ciekawość i przyczynia się do tworzenia społecznych niepokojów. Stratiko pisał, że dla człowieka nie miałoby znaczenia, jakie prawa rządzą kosmosem i jego ruchem, czy jak rozwija się świat roślin i zwierząt, gdyby nie wiedział, jak wykorzystać to w swoim życiu, by uczynić je lepszym i bardziej treściwym (S. Krasić, *Ivan Dominik Stratiko (1732–1799)*, 1991; Lj. Schiffler, *Filozofski aspekti hrvatskog dopreporodnog razdoblja*, 1997). Zasadniczo odróżniało to zatem kształcenie od oświaty, której celem było wytworzenie zunifikowanego i egalitarnego systemu zorientowanego na uformowanie jednolitego rynku usług (najwyraźniej ten proces widoczny będzie w drugiej połowie XIX i na początku XX wieku).

Tak rozumiana idea kształcenia, której synonimem jest łaciński termin *formatio*, pojawia się w chorwackim obszarze kulturowym (głównie Dalmacji i Dubrowniku) w wieku XVIII pod wpływem oświecenia typu francuskiego (→ oświecenie). Dzieje się to głównie dzięki sąsiedztwu kultury włoskiej, będącej korytarzem dla idei francuskich. Zmiana sposobu myślenia o świecie determinowała transformację dotychczasowego paradygmatu kształcenia, o czym świadczyć może choćby przeobrażenie metod uprawiania nauki – coraz częściej odchodzono bowiem od wyrosłej z arystotelizmu scholastyki w kierunku empiryzmu i racjonalizmu. Jednym z najbardziej charakterystycznych sposobów tak widzianego kształcenia stało się podróżowanie w celach poznawczych. Impulsem do podejmowania rozlicznych peregrynacji był przede wszystkim rozwój nauk przyrodniczych. Wśród chorwackich uczonych wymienia się najczęściej Ferdinanda Konščaka (Fernando Consag), jezuickiego misjonarza, jednego z najbardziej znanych eksploratorów meksykańskiego Półwyspu

Kalifornijskiego, Nikolę Planticia, jezuickiego misjonarza, którego – jak mówi legenda – ogłoszono królem Paragwaju, czy wreszcie Ignacije Szentmartony'ego, pierwszego chorwackiego badacza Amazonii. Podróże sprzyjały poznawaniu i opisywaniu obcych kultur, ale także obserwacjom sytuacji politycznej czy ekonomicznej w innych częściach świata. Nierzadko również eksploracje te stanowiły podróż w głąb własnej natury i okazywały się poszukiwaniem własnej tożsamości. Literatura oświeceniowa chętnie eksploatowała ten motyw, a jednym z pierwszych dzienników podróży powstałych po chorwacku był *Put k Jerozolimu god. 1752* franciszkanina Jakova Pletikosy. Ten erudyta i oświecony pątnik odbył pielgrzymkę, która oficjalnie miała pokutny charakter, lecz zaowocowała uniwersalnymi refleksjami o języku, kulturze, relacji przeszłości z przyszłością. Liczne naukowe informacje, statystyki i typologie dotyczące penetrowanego terytorium świadczą także o nowym paradygmacie poznawczym, różniącym się od prezentowanego w romantycznych dziennikach podróży. Na dokształcające wojaże decydowali się także wspomniani już oświeceniowi działacze z Dalmacji: Dominik Stratiko odbył studia w Rzymie i Perugii, wykładał we Florencji, Sienie, Pizie, długo przebywał w Wenecji, ale także przedsięwziął rozliczne podróże po chorwackich wyspach. Ruđer Bošković podróżował do Rzymu, Petersburga, Mediolanu, Wiednia, Paryża, Londynu, a Julije Bajamonti przebywał w Padwie, Wenecji, podróżował po całej Dalmacji i Bośni, spędził dłuższy czas w Herceg Novi i Kotorze. Po kontynencie podróżował również kartograf i matematyk Mirko Danijel Bogdanić, który nim całkowicie poświęcił się tworzeniu mapy ziem chorwackich i węgierskich, wykształcenie zdobywał w Trnawie, Wiedniu i Peszcie.

Podróżom sprzyjało również istnienie w XVIII wieku zagranicznych kolegiów, spośród których należy wymienić Pontificium Collegium Croaticum Sancti Hieronymi w Rzymie, Collegium Illyrico-Hungaricum w Bolonii czy Collegium Croaticum Viennense (pierwotnie z siedzibą w Grazu). Kolegia znajdowały się również w Loreto, Fermie i Gargano. Skupiały przede wszystkim kandydatów do stanu duchownego, którzy oprócz studiów teologicznych zdobywali również wiedzę z innych dziedzin, a po powrocie do kraju nierzadko pełnili funkcje publiczne. Te swoiste azyle pozwalały jednocześnie pozostawać blisko centrum wydarzeń politycznych i kulturalnych, ale także dawały poczucie bycia „u siebie" i wśród swoich (najczęściej kolegia organizowane były według pochodzenia). Studenci tych instytucji byli również swego rodzaju posłańcami, a w kolegium wiedeńskim istniała nawet specjalna funkcja „kuratora", którego zadaniem było m.in. przekazywanie wszelkich informacji z Wiednia do Zagrzebia. Zarówno podróże, jak i możliwość obcowania z innymi uczonymi przebywającymi w zagranicznych ośrodkach dawały możliwość wymiany doświadczeń, przeprowadzania intelektualnych dysput i przyczyniały się do inspirujących sporów naukowych. W XIX wieku podobną funkcję pełniły regularne i okresowe studia podejmowane na zagranicznych uniwersytetach.

Rozwojowi intelektualnemu chorwackich uczonych służyła również ponadnarodowa rzymska Akademia Arkadyjska (Accademia dell'Arcadia). Zrzeszała

wybitnych literatów, artystów, duchownych, polityków i uczonych, miała kosmopolityczny i demokratyczny charakter. Przynależność do kręgu włoskiej Arcadii była nie tylko prestiżem, ale dawała również szansę wymiany intelektualnej z przedstawicielami elit politycznych i kulturalnych całej Europy. Ivan Golub wskazuje około 30 literatów i uczonych pochodzących głównie z Dubrownika, Zadaru i Splitu (ale także z Požegi i Karlovca), którzy zapisali się na kartach tej akademii, a spośród nich najbardziej znani to Ruđer Bošković i Benedikt Stay (tłumacz Kartezjusza, ze względu na niezwykły talent nazywany Lukrecjuszem XVIII wieku) (I. Golub, *Arkadija i Hrvatska*, 2003). Na wzór Arcadii założono bliźniacze instytucje na ziemiach chorwackich, których członkami – dzięki nawiązanym za Adriatykiem znajomościom – bywali uczeni z rzymskiej akademii (np. dubrownicka Accademia degli otiosi eruditi) (M. Deanović, *Odrazi talijanske akademije „degli Arcadi" preko Jadrana*, 1935). Ta forma stowarzyszania się zakładała przede wszystkim kształcenie przez przekraczanie granic w wymiarze dosłownym, jak i symbolicznym. Założeniem instytucji było bowiem wykraczanie poza to, co lokalne, ku temu, co uniwersalne, a także tworzenie warunków wymiany intelektualnej.

Wiek XIX przyniósł znaczącą transformację idei kształcenia, która stopniowo tracąc wymiar indywidualny, stała się przeciwwagą dla zorganizowanego i odgórnie kontrolowanego kształcenia zbiorowego (→ oświata). Zmiany te były związane z pojawiającymi się nowymi koncepcjami organizacji społeczeństw i systemów państwowych. Zbiegły się w czasie z przejściem od oświeceniowego modelu kultury (uniwersalnego, kosmopolitycznego) do modelu narodowego (w którym wiedza i proces kształcenia podporządkowane są interesom wspólnoty narodowej), skutkując zmianami w obrębie idei kształcenia. Proces indywidualnego zdobywania wiedzy i samodoskonalenia został teraz podporządkowany „wspólnemu dobru" (zgodnie z duchem filozofii i pedagogiki Jana Ámosa Komenskiego). Konieczne okazało się więc poszerzenie elitarnego erudycyjnego modelu nauczania, obejmującego filozofię, prawo i teologię, którego efektem miała być umiejętność racjonalnego myślenia, syntezowania i dekodowania uniwersalnych zasad rządzących światem. Humboldtowska koncepcja kształcenia zdystansowanego w stosunku do bieżącego życia społeczno-politycznego nie zadomowiła się na gruncie chorwackim ze względu na dominujący tu model habsburskiego konserwatyzmu i utylitarne podejście do kształcenia. Widoczne jest to także w procesie obejmowania odgórną kontrolą kadry pedagogicznej na wszystkich poziomach nauczania. Krytycznie wyrażano się o płynących z kręgów niemieckich nowościach pedagogicznych (Lj. Vukotinović, *Nešto o školah pučkih*, 1844; A. Veber Tkalčević, *Nešto za učitelje početnih učionah*, 1847), a już w 1849 roku utworzono pierwszą publiczną szkołę dla nauczycieli, którą wspierały organizacje zrzeszające pedagogów. Unifikacji procesu kształcenia służyć miał też podręcznik metodyczny *Knjižnica za učitelje*, będący w rzeczywistości przekładem *Dydaktyki* Jana Ámosa Komenskiego.

W powszechnej oświacie przesunięto akcent na nauczanie konkretnych umiejętności, nierzadko praktycznych, służących na przykład wykształceniu

kadry urzędniczej. Na Uniwersytecie w Zagrzebiu (który nowoczesną formę otrzymał w 1874 roku i był pierwszą taką instytucją na południowej Słowiańszczyźnie) zrezygnowano z zajęć wynikających z *Ratio educationis* z 1777 roku, a mianowicie publicznych dyskusji, w których udział był obligatoryjny dla studentów i miał stanowić zapewne wprawkę do publicznych wystąpień. Ewolucja programu kształcenia była ściśle związana ze zmianami społecznymi. Świadczyć o tym może chociażby fakt, że wśród studentów coraz częściej znajdowali się także bogaci mieszczanie, nie tylko – jak dotąd – przedstawiciele wyższych stanów. Dodatkowo wiek XIX przyniósł także zjawisko specjalizacji – dotychczasowy model erudycyjny zastąpiono wiedzą o węższym zakresie, potrzebną do wykonywania określonego zawodu. Zjawisko to nasili się jeszcze bardziej w XX wieku.

Zarysowana transformacja idei kształcenia dowodzi także istotnej zmiany w postrzeganiu relacji między człowiekiem i światem. O ile w wiekach wcześniejszych świat był trudną do rozwiązania zagadką lub przypominał mechanizm, którym rządziły nadprzyrodzone siły, o tyle pod koniec XVIII i w wieku XIX stał się obiektem, który trzeba eksploatować i którym należy odpowiednio zarządzać. Ta zasadnicza zmiana zbiega się w czasie z procesem uświadamiania sobie przez elity intelektualne i polityczne, że wiedza ma charakter polityczny i jest istotnym elementem kierowania wspólnotą narodową. Impulsem do zmiany paradygmatu myślenia o kształceniu była rewolucja francuska i jej wpływ na uformowanie politycznego typu edukacji. Pokazuje to ulotka *Novi katekizam za 1831*, która rozpowszechniana była w Dalmacji głównie przez marynarzy przybywających statkami towarowymi z drugiej strony Adriatyku, a która – jak głosi jej tekst w formie dialogu – „miała być czytana w krajach uciemiężonych despotyzmem i miała to robić głowa rodziny podczas niedzielnego rodzinnego spotkania przy stole". Jej autor zapytuje o cel ludzkiego życia i odpowiada, że jest nim szczęście, które osiągnąć można dzięki dobremu zdrowiu, wykształceniu, środkom do życia i pozostawaniu pod dobrymi rządami. Wykształcenie nie zależy od jednostki, ale od „okoliczności, a szczególnie od władzy" – klaruje dalej i dodaje, że „wykształcenie zależy wyłącznie od władzy. W Italii czy Hiszpanii w ciągu wieków oświata była podporządkowana wpływom duchownych, zakonników i tych, którzy z powodu własnych interesów oświatę ukierunkowywali na interesy władzy, a nie na korzyść studentów. Władza to ci, którzy mogą wzniecać lub ograniczać światło oświaty. Władza to ci, którzy mogą ludowi otworzyć drogę do edukacji".

To, że wiedza to władza, uświadamiał także polityk, ekonomista i działacz kulturalny Blaž Lorković (1839–1892), pisząc, że wiedza ma siłę budowania, okiełznywania przyrody, wiedzie wojska ku zwycięstwu, a także czyni naród niezależnym i szanowanym (*Počela političke ekonomije ili nauke obćega gospodarstva*, 1889). Mirjana Gross zauważa, że rody szlacheckie były początkowo przeciwne powszechnej oświacie, co prawdopodobnie wynikało z chęci zachowania kontroli nad podporządkowanymi chłopami. Historyczka uważa to za przyczynę słabego rozwoju szkolnictwa w początkach wieku XIX w Chorwacji

(*Poeci moderne Hrvatske. Neoapsolutizam u Hrvatskoj i Slavoniji 1850–1860*, 1985).

Od połowy wieku XIX utrwalano także przekonanie, że kształcenie (zarówno indywidualne, jak i masowe) jest motorem ewolucji (→ ewolucja). Biskup Josip Juraj Strossmayer (1815–1905) dostrzegał cywilizacyjną różnicę między krajami południowej Słowiańszczyzny – granicę wyznaczać miały rzeki Sawa i Una (*Govor o akademiji i sveučilištu*, 1861). To właśnie brak systematycznego kształcenia widział jako przyczynę problemów obszarów położonych na południowy wschód od tej granicy. Uniwersytet w Zagrzebiu, a także inne instytucje, np. Akademia Nauk i Sztuk (Akademija znanosti i umjetnosti) czy muzea i galerie zakładane od połowy wieku XIX na fali odrodzenia narodowego, miały w jego przekonaniu stanowić dla reszty Słowian południowych swoiste centrum intelektualne (T. Smičiklas, *Nacrt života i djela biskupa J. J. Strossmayera i izabrani njegovi spisi: govori, rasprave i okružnice*, 1995). Założona przez Strossmayera i kierowana przez jego bliskiego współpracownika Franjo Račkiego (1828–1894) Jugosłowiańska Akademia Nauk i Sztuk (Jugoslavenska akademija zanosti i umjetnosti) znacząco wpływała na poszerzanie horyzontów myślowych chorwackiej inteligencji i wspomagała prace uniwersytetu. Gromadziła „wiedzę narodową", a pracami z zakresu historii i filologii szerzyła wiedzę o „duchu narodu", czym miała – w zamierzeniu założyciela – przysłużyć się zjednoczeniu ziem chorwackich (J.J. Strossmayer, *Govor o akademiji i sveučilištu*, 1861).

Szczególne znaczenie miały zakładane wówczas czytelnie dające możliwość zdobywania dodatkowej wiedzy i tworzące przestrzeń do zgłębiania tajników nauki według własnego klucza poszukiwań (oczywiście z pewnymi ograniczeniami, gdyż udostępniane prace nie były dobierane przypadkowo). Pełniły także funkcję ośrodków kulturalnych, w których uczono języka i upowszechniano wiedzę praktyczną, prowadzono otwarte wykłady obejmujące szeroką tematykę (od zagadnień ewolucji po zasady prowadzenia gospodarstwa domowego). Ponadto przypisuje się im funkcję centrów politycznych (np. czytelnie zakładane w Dalmacji przez księgarza Vito Morpugo).

Ważnym elementem omawianej zmiany było także odejście od używania łaciny jako języka nauki i życia publicznego. Coraz powszechniejsze stosowanie języka chorwackiego przyczyniło się do wzrostu liczby przekładów dzieł obcojęzycznych na chorwacki, co skutkowało poszerzaniem horyzontów myślowych różnych grup społecznych. Szczególne zasługi miało w tym zakresie Towarzystwo św. Hieronima (Društvo sv. Jeronima) (działające od 1868 roku), publikujące książki dla wszystkich warstw społecznych i przez to działające na rzecz alfabetyzacji społeczeństwa. Już w 1869 roku opublikowano kalendarz *Koledar i ljetopis za godinu 1870*, którego zadaniem było „uczyć i bawić", a także dydaktyczne opowiadanie Mijata Stojanovicia *Pijanac*, mające na celu zwalczanie problemu alkoholizmu. Tego typu publikacje (*Il Dalmatino*, *Božičnica*, *Šoštar zagrebački*, *Kalendar za puk*, *Ribarski kalendar*, *Katolički koledar*, *Dragoljub*, *Hrvatski pučki kalendar*, *Subotička Danica*), zawierające czytanki

o szerokiej tematyce (od hodowli zwierząt po ludowe porzekadła), cieszyły się ogromną popularnością. Powstawały również ich bardziej wyrafinowane wersje przeznaczone dla wykształconego odbiorcy, np. *Strossmayerov koledar* (od 1907 roku), pełniące jednak podobną funkcję – formowanie intelektualne czytelników i kształtowanie postaw społecznych.

Od czasu odrodzenia narodowego podkreślano także emancypacyjny (w wymiarze narodowym) charakter kształcenia. W tym duchu jego ideę widział filozof Franjo Marković (1845–1914), który, śledząc myśl niemieckiego filozofa i pedagoga Johanna Friedricha Herbarta (wychowanie to kształtowanie woli i charakteru oraz budzenie w człowieku szerokich zainteresowań), podzielał także pogląd, że podstawową rolę w kulturze odgrywa filozofia, studiowanie jej jest bowiem równoznaczne z wytężoną pracą i kształtowaniem myśli krytycznej. To dzięki niej dochodzi do oświecenia narodu, rozwoju życia duchowego i kultury, a w konsekwencji nawet do zmiany stylu życia. Marković widział kształcenie filozoficzne jako drogę do poznania prawdy, dobroci i piękna, podczas której poszukuje się własnej autentyczności. Mechanizm ten w jego przekonaniu dotyczy zarówno jednostek, jak i narodów, które powinny czerpać wzajemnie ze swojego doświadczenia, filozofia zaś, będąca „duchową ojczyzną", „ojczyzną myśli", stoi na straży ojczyzny rzeczywistej (F. Marković, *Logika*, ok. 1900).

Z kolei biskup Strossmayer bezpośrednio formułował przekonanie, że kształcenie gwarantuje niezależność, dzięki czemu można uniknąć losu Chin (!), które „mała pięść Francuzów i Anglików przejęła" (*Govor o akademiji i sveučilištu*, 1861). Dawał w ten sposób przykład narodowi chorwackiemu, że ważna jest nie tyle liczebność czy materialna siła, ile potęga ducha i rozumu. Jego działalności jako mecenasa kultury i nauki przyświecało hasło „przez oświatę do wolności" (*prosvjetom k' slobodi*). Chociaż zasługi Strossmayera w zakresie upowszechniania idei kształcenia są niepodważalne, jego działalność polityczna była poddawana krytyce. W artykule *Sastanak naših srednjoškolaca* („Hrvatsko pravo", 14 VIII 1908) Antun Gustav Matoš krytykował wyznawaną przez duchownego ideę jugoslawizmu. W jego rozumieniu bowiem kształcenie powinno mieć charakter narodowy. Uważał, że podczas gdy biskup „zakładał akademię dla barbarzyńskich bałkańskich Słowian w chorwackim Zagrzebiu", Bułgarzy i Serbowie organizowali swoje instytucje i kształtowali własną inteligencję właśnie w duchu narodowym. Porównywał tę sytuację do „pogardliwego uśmieszku bogacza, któremu biedak chce okazać miłosierdzie". Matoš uważał, że priorytetem powinno być polityczne wzmocnienie kraju, powszechne kształcenie zaś miałoby nastąpić później. Jego poglądy zawierają się zatem w odwróconym haśle Strossmayera – „przez wolność do oświaty". Wcześniej w podobnym tonie o koncepcji Strossmayera wypowiadał się przywódca ruchu ludowego Stjepan Radić, który powołując się na przykłady narodu czeskiego i amerykańskiego, proponował nowe hasło: „przez dobrobyt do oświaty – a przez oświatę do wolności" (*blagostanjem k prosvjeti – a prosvjetom k slobodi*) (S. Radić, *Politički spisi. Autobiografija, članci, govori, rasprave*, 1971). Opinii tej nie

podzielał natomiast polityk Juraj Biankini, który w mowie dotyczącej finansowania Kolegium św. Hieronima w Rzymie nawoływał do niesienia pomocy narodom bałkańskim za pomocą kształcenia właśnie. Uważał, że „usunięcie z Europy barbarzyństwa" jest wielkim zadaniem państw silniejszych i procesu tego nie powinny ograniczać granice państwowe (J. Biankini, *Još o vanjskoj politici i o zavodu sv. Jeronima u Rimu*, 1906).

Oprócz ogromnej nadziei, jaką pokładano w kształceniu i oświacie, uzależniając od niej emancypację, postęp i szczęście narodów południowosłowiańskich, rysuje się również obraz braku wiedzy jako przyczyny wszelkiego nieszczęścia – zarówno osobistego, społecznego, jak i ekonomicznego. Wyraźnie widać to w jeremiadzie przedstawiciela odrodzenia narodowego na Istrii Matko Baštijana (1828–1885), który na karb „gęstych odmętów niewiedzy" składa zło, niewolę i biedę, jakiej doświadczają mieszkańcy Istrii. Uważa, że brak wiedzy jest przyczyną upadku moralności, mentalności niewolniczej i powszechnego strachu, poza tym powoduje, że ludziom odbierana jest godność (*Svjetlo! Svjetlo, dajete svjetlo!*, w: *Hrestomatija liberalnih ideja u Hrvatskoj*, ur. T. Cipek, J. Vrandečić, 2004). Apel Baštijana, postrzegany jako programowy tekst odrodzenia narodowego na Istrii, stanowi zachętę do zdobywania wiedzy, samodzielnego myślenia i uwolnienia się spod obcych wpływów. Jako wzory do naśladowania wskazani zostają Niemcy, Francuzi, Anglicy i Włosi, narody, które – zdaniem autora – osiągnęły dobrobyt dzięki „narodowej księdze", będącej metonimią oświaty. Socjolog Rade Kalanj konstatuje, że wiedza i oświata od XVIII wieku były uważane za lek na wszystkie nieszczęścia towarzyszące ludziom, za motor postępu, który utożsamiano z ludzkim szczęściem (R. Kalanj, *Modernost i napredak. Studija*, 1994).

Początek wieku XX i pojawiające się odkrycia naukowe wywoływały obawy duchowieństwa, które przez większość XIX wieku monopolizowało proces kształcenia. Świadczyć o tym może choćby korespondencja Cvjetka Grubera i Spiridona Brusiny, w której ten pierwszy, duchowny i teolog, zdradza lęk przed nauką diagnozującą rzeczywistość wbrew nauczaniu Kościoła (mając tu na myśli popularny w tym czasie darwinizm; → ewolucja), prowadzącą do „zatrucia i osłabienia ojczyzny" (J. Balabanić, *Darvinizam u Hrvatskoj*, 1983). Z drugiej strony opór wobec roli duchowieństwa w procesie kształcenia wyrażały także radykalne środowiska socjalistyczne. W 1910 roku na kongresie socjalistów w Puli syndykalista Vilim Haramina ostrzegał, że szkolnictwo, które lud otrzymał z rąk burżuazji, jest „zatrute", kształtuje ludzi przesądnych i z „wypranymi mózgami", zamiast formować świadomych i odważnych obywateli, którzy mogliby walczyć o prawdę i sprawiedliwość. Winę za tę sytuację przypisuje duchowieństwu, ponieważ ulega klerykalizmowi i szowinizmowi, formułuje też „bombastyczne frazy o bogu, o raju w innym świecie". Jako zadanie ruchu robotniczego widział więc Haramina m.in. stworzenie alternatywnego systemu kształcenia, które przygotowywałoby społeczeństwo do lepszego życia (T. Crnobori, *Borbena Pula. Prilog građi za povijest radničkog pokreta i NOB do rujna 1943*, 1972).

Wiek XX przynosi na omawianym terenie rozkwit organizacji, których zadaniem jest wspomaganie kształcenia i wychowania. Były to na przykład towarzystwa sportowe „Sokół" (Sokol), które stawiały sobie za cel podnoszenie sprawności fizycznej i duchowej oraz kształtowanie świadomości narodowej. Pierwszy chorwacki „Sokół" powstał na wzór czeskiej organizacji w 1874 roku i działał pod wspomnianym hasłem „przez oświatę do wolności". W jego ramach odbywały się treningi sportowe, ale także wykłady, wycieczki i zabawy o treści patriotycznej, popularyzujące ideę wzajemności słowiańskiej zloty towarzystw z obszaru całej Słowiańszczyzny. W idei ruchu sokolskiego łączono kształcenie ideologiczne i fizyczne, pragnąc wychować sprawne i moralnie nieskazitelne nowe pokolenie (F. Buar, *Strossmayer i sokolstvo*, „Koledar za godinu 1907"). Ze względu na polityczny profil działalność organizacji wspierana była przez biskupa Strossmayera, a następnie, w okresie funkcjonowania Królestwa Serbów, Chorwatów i Słoweńców (Kraljevina Srba, Hrvata i Slovenaca), „Sokół" stał się nosicielem idei jugosłowiańskiej. Na przeciwległym biegunie ideologicznym znajdowała się organizacja „Orzeł" (Orao), która sięgając po te same narzędzia, wychowywała w duchu katolickim pod hasłem „Ofiara – Eucharystia – Apostolstwo" (I. Protulipac, *Hrvatsko orlovstvo*, 1926). Działalność wspomnianych organizacji przypieczętowała mariaż idei kształcenia i polityki. W ramach ruchu sokolskiego na ziemiach chorwackich działała także pierwsza kobieta pedagog i pisarka, pochodząca z Czech Marija Fabković (1833–1915), która opowiadała się za otwarciem kobietom dostępu do oświaty. Kwestię tę również upolityczniono i podporządkowano idei narodowej, o czym świadczyć może seria artykułów Ivana Filipovicia w czasopismach „Neven", „Narodne novine" i „Vijenac", w których podkreśla się, że ograniczenie kształcenia kobiet wpływa negatywnie na kolejne pokolenia, a przecież za ich wychowanie kobiety jako matki są odpowiedzialne. Ponadto kobiety, dla których niemiecka kultura (jako dominujący ówcześnie wzorzec) była bliższa niż chorwacka, postrzegane były jako spowalniające szerzenie świadomości narodowej (I. Ograjšek Gorenjak, *On uči, ona pogađa, on se sjeća, ona prorokuje – pitanje obrazovanja žena u sjevernoj Hrvatskoj krajem 19. stoljeća*, w: *Žene u Hrvatskoj. Ženska i kulturna povijest*, ur. A. Feldman, 2004). Znacznie rzadziej kształcenie kobiet postrzegane było jako właściwa i pożądana droga emancypacji, a w dalszym planie osobistego szczęścia. Dyskusja opublikowana na łamach czasopisma „Hrvatska" pokazuje, że było ono uważane za niebezpieczne, gdyż zagrażało ich „naturalnej roli", a także przypominało „małpowanie obcego". W długim procesie walki o prawo do kształcenia kobiet (w 1895 roku kobiety uzyskały prawo studiowania kierunków humanistycznych na Uniwersytecie w Zagrzebiu) starły się zatem dwa sposoby rozumienia samej idei kształcenia – pierwszy jako sankcjonujące społeczny porządek, w którym kobietom przypisywana jest rola matek, drugi jako droga czy narzędzie do emancypacji społecznej.

Kształcenie totalne, obejmujące zarówno aspekt fizyczny, jak i formację duchową, będzie dominującą formą właściwie do lat 80. i śmierci Josipa Broza

Tity, kiedy powoli wygaszane będą organizacje pionierów (istniejące jeszcze przed drugą wojną światową), nierozerwalnie związane z kultem wodza. Na podobnej zasadzie funkcjonowały również młodzieżówki ustaszowskie (Ustaška mladež), przy czym w organizacji tej kontaminowano ogólne postulaty chrześcijańskiej etyki ze światopoglądem nazistowskim (P. Macut, *Julije Makanec kao duhovni odgojitelj ustaške mladeži. Intelektualci i rat 1939.–1947.*, w: *Zbornik radova s Desničinih susreta*, ur. D. Roksandić, I. Cvijović Javorina, 2012). Idea kształcenia, która w pierwotnym kształcie wykazywała tendencje odśrodkowe (akcent na podróże, kształcenie w świecie i dla świata), uległa tym samym zasadniczej transformacji i przybrała formę dośrodkową. Pierwsze oznaki tej zmiany widoczne były już od połowy XIX wieku, kiedy proces kształcenia całkowicie zintegrowano z ideą narodową. O ile do tego czasu rozumiane było jako wykraczanie poza pewne granice, również własnej grupy społecznej, zdobywanie wiedzy przez doświadczanie różnorodności świata, czyli ukierunkowane na zewnątrz, o tyle nowy paradygmat – determinowany przez koncepcję etnocentryczną i koncepcję własnej misji cywilizacyjnej – przyjął postać koncentryczną. Wpłynęło to także na niemal niezauważalne przesunięcie idei kształcenia ku idei kształtowania konkretnego światopoglądu, pozbawionej wolności wyboru ścieżki rozwoju, zastąpionej subordynacją i uniformizacją, poddawanej kontroli przez ideologiczne centrum. Idea kształcenia odzwierciedlała przy okazji głębsze zmiany społeczne polegające na odejściu od indywidualizmu na rzecz kolektywizmu.

W opozycji do takiego rozwoju procesu formacji jednostki pozostawały poglądy głoszone przez filozofa Pavao Vuka-Pavlovicia (1894–1976) rozwijającego personalistyczną teorię wychowania (*Ličnost i odgoj*, 1932), krytykującego wszelkiego rodzaju formy kolektywistyczne, w tym w obrębie procesu kształcenia. Vuk-Pavlović, niejako antycypując przyszłe wydarzenia, przestrzegał przed nimi, twierdząc, że otwierają możliwość podporządkowania jednostki autorytarnym przywódcom i instytucjom. Filozof podkreślał ogromne znaczenie procesu indywidualnego kształcenia postrzeganego jako forma aktywności i transformacji otaczającego świata, co niemal 50 lat później w podobnym duchu opisze Milan Kangrga w książce *Praksa – vrijeme – svijet* (1984).

Vuk-Pavlović podkreślał również temporalny wymiar idei kształcenia, która w jego przekonaniu ma zdecydowaną orientację przyszłościową. Uważa, że przyszłość nie jest bytem obiektywnym, a do życia powołuje ją właśnie kształcenie, będące niezaprzeczalnie aktem twórczym, ukierunkowanym na kreację i formowanie. Idąc dalej, filozof dochodzi do wniosku, że kształcenie (utożsamione z tworzeniem) to urzeczywistnienie pewnych wartości (*Vrednota i stvaralaštvo*, 1937) i torowanie drogi temu, co dopiero nadejdzie.

Po zakończeniu drugiej wojny światowej kształcenie stało się elementem „rewolucji kulturowej" (→ rewolucja), a więc czynnikiem zorganizowanego oświecania szerokich mas społecznych. Rozwój państwa socjalistycznego (po wstępnej fazie usuwania skutków wojny) skutkował także ewolucją charakteru idei kształcenia, przede wszystkim zaś jej instrumentalizacją i upolitycznieniem.

Jedno z najbardziej charakterystycznych zjawisk – politechnizacja kształcenia (nie tylko na poziomie wyższym, ale również ponadpodstawowym) – obserwowane w powojennej Jugosławii było ściśle związane z ekonomicznym planem uprzemysłowienia państwa. Filozof i politolog Ivan Babić w latach 60. przestrzegał przed zaniedbaniem kształcenia humanistycznego, pisząc, że socjalistyczne społeczeństwo to – w największym uproszczeniu – kontaminacja dwóch elementów: nadwyżki produkcji i sprawiedliwości społecznej. Aby osiągnąć ten cel, niezbędne są dwa główne kierunki kształcenia: pierwszy obejmujący politechnizację, specjalizację i profesjonalizację, a więc specjalności techniczne, przemysłowe i wojskowe, drugi – nie mniej ważny – obejmujący humanizację, czyli kierunki humanistyczne (w tym filozofię) i gwarantujący sprawiedliwość społeczną, krytyczne podejście do rzeczywistości i potencjał rewolucyjny. W jego przekonaniu tylko humaniści są w stanie przeprowadzić zmiany społeczne (I. Babić, *Društveno-politička funkcija obrazovanja u socijalističkom društvu*, 1968). Choć głos ten wydaje się odosobniony, a z pewnością zagłuszony przez oficjalną propagandę rozwoju gospodarczego, kontynuatorami tak sformułowanej myśli byli naukowcy i działacze skupieni wokół czasopisma „Praxis" i Korczulańskej Szkoły Letniej (Korčulanska ljetna škola), która założona została jako letnie seminarium kształcące kadrę nauczycielską wykładającą filozofię i socjologię w szkołach wyższych i średnich. Szkoła stanowiła współczesną wersję akademii, gdzie zbierali się uczeni z wielu krajów, dla których wspólnym mianownikiem był marksizm, czy to jako obszar zainteresowań badawczych, czy jako światopogląd polityczny. Realizując ideę wymiany myśli, dopuszczała pluralizm stanowisk, stając się wyrazem oporu wobec ujednolicającego ogląd rzeczywistości systemu państwowego. Na przeciwległym biegunie znajdowała się natomiast podporządkowana idei progresywizmu wizja uniwersytetów jako miejsca kształcenia socjalistycznego człowieka, którego wiedza i umiejętność rozwijać się miały w odpowiedzi na potrzeby społeczeństwa (zob. D. Rodin, *Ideja socijalističkog sveučilišta*, 1967; *Sveučilište i znanstvena revolucija*, 1969).

Diametralna zmiana podejścia do procesu kształcenia następuje dopiero na początku kolejnego stulecia. Rozważana idea przestaje być postrzegana jako narzędzie doraźnej polityki. Znaczący wkład w tej rewizji miał Milan Polić, który definiował kształcenie jako proces przygotowywania do „współuczestnictwa w wolności" (*Odgoj i pluralizam*, „Filozofska istraživanja" 2006, br. 26). Pisał, że kształcenie i wychowanie polega na budowaniu szacunku do otoczenia, zwłaszcza do Innego. Wyzwania nowoczesności, dynamika zmian społecznych i coraz większe zróżnicowanie kulturalne spowodowały, że formowanie jednostki w nowym rozumieniu to kształtowanie postawy otwartości na różnorodność i odrębność. W tak ujętej idei uwidacznia się zatem ponownie odejście od pierwotnego sposobu jej konceptualizacji jako zjawiska o charakterze indywidualnym. Jak zaznacza Polić, kształcenie odbywa się wtedy, kiedy jego efekty można zweryfikować w postawie wobec drugiego człowieka.

Polić M., *Odgoj i svije(s)t*, Zagreb 1993; Schiffler Lj., *Filozofija u XVIII. stoljeću*, w: *Hrvatska i Europa. Kultura, znanost i umjetnost*, sv. IV, *Moderna hrvatska kultura od preporoda do moderne (XIX. stoljeće)*, ur. J. Bratulić, J. Vončina, A.D. Jelčić, Zagreb 2009; Vrgoč H. (ur.), *Pedagogija i hrvatsko školstvo jučer i danas, za sutra. Zbornik radova hrvatskih pedagoga*, Zagreb 1996.

Ewa Wróblewska-Trochimiuk

KSZTAŁCENIE
(Macedonia)

Wypracowywane w Macedonii od końca XVII i przez cały XIX wiek oświeceniowe modele kształcenia miały niespójny charakter. Początkowo dominował wzorzec ubezpieczający postulaty zwolenników konserwatyzmu (koherencja wiedzy/nauki z doktryną kościelną) (→ konserwatyzm – Macedonia), z czasem zaczęto realizować propozycje stronników humanizmu liberalnego (otwieranie edukacji na zmiany jakościowe, adaptacja europejskich zasad nowoczesnej pedagogii, w tym upowszechnianie racjonalnej wiedzy o świecie, nauki wychodzącej poza horyzont dogmatyczny). Zasadniczym celem kształcenia, do jakiego dążyli nauczyciele (działacze duchowni i świeccy misjonarze ideowi epoki), było formowanie tożsamości wspólnoty, której członkowie, posiłkując się dostępnymi środkami rzeczywistości myślowej (rodzimy język, tradycja, historia, kultura), odkryją walory i korzyści ze świadomego przeżywania własnego etnosu. We wczesnej fazie realizacja misji kształceniowej oznaczała wprowadzanie do obiegu kanonu lektur, których treści dostosowywano do poziomu hermetycznej umysłowości odbiorcy. Prekursorską rolę w dialogu oświeconych ze wspólnotą ludzi wierzących odegrały pierwsze drukowane w języku słowiańskim książki, w tym mnicha Joakima Krčovskiego (ok. 1750–1820). Nauczyciel układał charakterystyczną dla pierwszej dekady XIX wieku literaturę nabożno-pouczającą: *Слово исказаное заради умирание* (1814), *Повест ради страшнаго и втораго пришествија Христова* (1814), *Сија книга глаголемаа Митарства* (1817), *Чудеса пресвјатија Богородици* (1817) i *Различна поучителна наставленија* (1819). Zapisane cyrylicą utwory adresowane do współwyznawców wiary chrześcijańskiej cieszyły się niezwykłą popularnością, co poświadcza lista dokonanych przez użytkowników przedpłat i liczba kolejnych wydań dzieł, np. *Сија книга…* była pięciokrotnie wznawiana: Bukareszt (1843), Stambuł vs. Carigrad (1843), Belgrad (1860, 1874), Ruse (1868). Krčovski duszpasterskie zobowiązanie krzewienia wiary wśród prostego ludu w naturalny sposób łączył z zadaniem pedagogicznym – dystrybucją racjonalnej wiedzy. Priorytetem mnicha było wywiązanie się z zadań konfesyjnych, z obowiązku niesienia pomocy człowiekowi zmagającemu

się z ziemskimi pokusami, ze skłonnościami do postępowania nielicującego z zasadami praw wiary. Novum treściowym narracji o znaczącej roli pokuty wyzwalającej z grzechu było umieszczenie w kontekście ideowego przesłania o pożytkach zerwania z wielowiekową egzystencją człowieka lekceważącego wiedzę („Proszę was bracia, uwierzcie, że w piśmie księgi/książki zawsze pouczenie/naukę odnajdziecie"). Tendencyjnie skonstruowane przypowieści uczyły, jak praktykować wiarę i żyć bogobojnie, nakazując jednocześnie zerwanie z życiem uzależnionym od zabobonu, magii i sennych przywidzeń. *Митарства* składały się z moralitetów obrazowo opisujących doczesność człowieka zdeterminowanego, aby po śmierci dostąpić zbawienia. Krčovski bohatera narracji biblijnych modelował jeszcze w porządku rodzajowym i stylowym zapamiętanym z przeszłości (żywoty, hagiografie, damaskiny). Przesłanie i sposób wyrażania treści w tekstach zbliżały macedońskiego odbiorcę do nowego porządku kultury oświeconej. Wszystkie prace Krčovskiego, dzięki wsparciu macedońskich i bułgarskich kupców i rzemieślników, były wydawane w Budzie (drukarnia uniwersytecka). W większości utworów autor zwracał się do czytelnika słowem, z którym chrześcijanin słowiański był osłuchany w cerkwi, a którego elementy również funkcjonowały w języku wspólnot lokalnych na początku XIX wieku. Pochodzące z różnych epok dziejów chrześcijaństwa adaptacje, kompilatorskie opracowania powstające po autorskiej lekturze Biblii, w tym próby „przekładu", generowały treści dotyczące ascezy/ascetyzmu. Sam Krčovski jako źródło inspiracji wskazywał *Armatolon Sotiria* (*Грешных спасение*), dzieło atońskiego mnicha Agapiosa Landosa z Krety wydane anonimowo w Wenecji w 1641 roku (znawcy problematyki uważają, że skorzystał z przekładu Vikentije Rakicia, współbrata Dositeja). Największą popularność zyskała czterokrotnie wydawana książka *Чудеса пресвјатија Богородици*; wielu badaczy tekst ten uznaje za pierwszy tomik opowiadań lub przypowieści przetłumaczonych na język macedoński, m.in. Blaže Koneski (1921–1993). Dobrze zadomowione w kanonach wielu ówczesnych literatur europejskich adaptacje pełniły funkcję kulturotwórczą, a w przypadku Macedonii tym istotniejszą, że domestykacja tej literatury znacząco zintensyfikowała prace nad ustalaniem, wypracowaniem norm rodzimego języka. Zasada przyswajania tekstów cudzych powodowała, że drogą transferu kulturowego autorzy piszący bez systemowo zorganizowanego nowoczesnego zaplecza słowno-gatunkowego proponowane treści wpisywali w formę, która modyfikowała repertuar rodzimej literatury. Krčovski w naturalny sposób „pożyczał" wątki z baśni braci Grimm (tutaj z *Królewny Śnieżki*), ale samego narratora utożsamiał z rodzimym opowiadaczem ludowej powiastki – *Снежана*, ponieważ w *Чудеса*… realia świata przedstawionego musiały korespondować z wiedzą, wyobraźnią słowiańskiego odbiorcy. Formalny zabieg – przeplatanie wątków, naprzemiennie cudzych i swoich – nie kolidował z ideowym przesłaniem, autorzy oświeceniowej powiastki dydaktycznej byli pragmatykami. Chodziło o to, aby wpisywane w narrację literacką zadanie formacyjne skutecznie przemawiało do wyobraźni i rozsądku czytelnika. Opowieść o powtórnym ożenku cara i jego

żonie, obsesyjnie zajętej myśleniem o tym, aby nikt w otoczeniu nie był piękniejszy od niej samej, o wyprowadzonej do lasu pięknej pasierbicy (Marija nie ginie z rąk oprawców, ale zostaje okaleczona) powstała jako zadanie formacyjne. Miała przypomnieć ludowi, że wiara w opiekę Bogurodzicy pozwala każdemu, nie tylko bohaterce, przetrwać zły czas (chrześcijanin uratowany z opresji, a postać literacka, dzięki zmyśleniu, może również odzyskać sprawność fizyczną). Alians Krčovskiego z twórczością braci Grimm i Puszkina wzmocnił/uwspółcześnił opowieść elementem literackiej cudowności, a autorowi moraliście pozwolił zbudować narrację przekonującą odbiorcę, że żarliwość wiary wspieranej siłą słowa jest niezbędnym elementem egzystencji, korygującym niewłaściwe postępowanie i pozwalającym odnaleźć właściwą drogę życiową (*Чудеса пресвјатија Богородици*, w: *Просветителство во Македонија*, *Различна поучителна наставленија*, 1819). Ostatnia książka Krčovskiego była pochwałą etyki i wartości humanistycznych zakorzenionych w wierze chrześcijańskiej. Adresatem traktatów na temat zazdrości, gniewu, złych uczynków i grzechu, rozprawek dydaktycznych, zmodyfikowanych żywotów, dialogów w formie pytań i odpowiedzi był odbiorca światopoglądowo ukierunkowany, lecz czasami nieprzestrzegający wartości bezwzględnych opartych na ideach wpisanych w przekazy dekalogu, Biblii, listów apostolskich, epizodów z przykładnego życia pustelników. Stosunek autora do zabobonu, magii plasował go w gronie racjonalistów. Upowszechnianie naiwnej wiary w Boga czyniło go teistą (epigon Jana Złotoustego, Bazylego Wielkiego, Damaskina Studyty). Status „uczoności" Krčovskiego legitymizował język tekstów będący kombinacją cerkiewszczyzny/cerkiewnosłowiańskiego i dialektów macedońskich oraz słownictwa bułgarskiego i tureckiego (*Митарства*).

Teksty Kirila Pejčinoviḱa (ok. 1771–1845) wpisywały się w dydaktyczny wzorzec lektury opracowany przez Krčovskiego. Po dziele *Огледало* wydrukowanym w Budzie (1816) powstała *Книга, глаголемаа утешение грешним* opublikowana w Salonikach (1840). Obie pozycje zostały pomyślane jako refleksja dydaktyczna (religijna), ale jednocześnie jako wyraz autorskiego sprzeciwu wobec wynaradawiania zbiorowości macedońskiej. *Огледало* należało do ścisłego kanonu lektur popularnych. Dzięki maksymalnemu zaangażowaniu admiratorów jego tekstów (książki Pejčinovicia były także odręcznie przepisywane) słowo mogło funkcjonować także w środowisku ludzi niewykształconych. Wspólna lektura dzieła znacząco poszerzała krąg odbiorców. W tych okolicznościach kształcenie nabierało aktu podwójnie szlachetnego – samo pisanie stawało się aktem wyjątkowym, ale jego siłę potęgowało znaczenie słowa (zaznajomienie się z przesłaniem książek i niwelowanie biernego uczestnictwa w kulturze – oswajanie z rodzimym językiem słowiańskim / niegreckim / lokalnym macedońskim). *Огледало*, zbiór modlitw i fragmentów liturgii, zostało napisane w formule cerkiewnosłowiańskiej (mieszane redakcje macedońska i serbska). *Поучение свакому христиану како подобает празновати празници господских и свјатих и како подобает причаститисја свјатое причештение* charakteryzował polilingwizm ze względu na obecność cerkiewizmów

i elementów dialektu tetovskiego czy turcyzmów. Tekst, w którym dominował żywioł intelektu afirmującego postulaty oświeceniowego uniwersalizmu (→ uniwersalizm), pozostawał w socjum Macedończyków przez wiele lat. Pejčinoviḱ – wychowanek Krčovskiego, klasyka literatury „pobożnej" – nietuzinkowo podchodził do powinności nauczyciela/chrześcijanina/moralisty kształcącego wspólnotę. Z refleksji na temat głupoty ludzkiej i bezmyślności, potrzeby wykorzeniania przesądów i obyczajów zabobonnych (demonstracyjna obawa o kondycję nieoświeconego ludu) wyłączył natarczywą puentę. Mentorskie uwagi zastąpił przekornym, ironicznym napomnieniem: „Jak widzę, niektórzy główkę czosnku, inni ząb, a nawet serce wilka noszą jak medalik. Nieszczęśniku, skąd tyle niewiary w tobie? Na co komu wiara w bogów wielu, tyle głupoty na starość? Gdyby wilk umiał chronić człowieka, w każdym domu pilnowałby dobytku" (*Поучение свакому христиану поулза*, 2007). Krytyka Pejčinoviḱa nieoświeconych dotyczyła także reprezentantów stanu duchownego – ludzi chciwych, popełniających niegodziwości (spekulacje handlowe), gotowych do nieprzyzwoitych zabaw (polowania). Propagator chrześcijańsko-moralizatorskiej literatury, w której znajdowano rady na dobre życie, powoływał się na prawdę w Chrystusie. Zasady dialogu z błądzącymi – „ślepcami o zdrowych oczach" ustalał pasterz duchowy przekonany o porządku świata wynikającym z reguły biblijnej. Druk jego drugiej książki był możliwy dzięki wsparciu serbskiego księcia Miloša (bezpłatna edycja w 300 egzemplarzach, 1834–1836) – cenzura kościelna nie zaakceptowała tekstu ze względu na „nieczystość języka", w którym została napisana; zarzucono także „impertynenckie porównania" spraw niebiańskich z ziemskimi, brak związku między zawartością książki i jej tytułem, bezwartościowy wstęp autorski. Dopiero po czterech latach, dzięki współpracy z Teodosijem Sinaitskim i materialnemu wsparciu drukarza, dzieło Pejčinoviḱa (1840) zostało opublikowane. Nowelizację procesów kształcenia przyspieszało zakładanie słowiańskich drukarni w regionie. Obecność w przestrzeni społecznej instytucji moderującej obieg alfabetu/słowa „swojego" zmieniła kształt życia publicznego (dostępność literatury w systemie zamówień i przedpłat ceniona przez środowiska kupieckie, mieszczańskie). Wprowadzenie do społecznego obiegu komunikacyjnego większej liczby różnorodnych tematycznie, światopoglądowo książek, podręczników, czasopism przerwało monopol na wiedzę, skutkowało usamodzielnieniem i zindywidualizowaniem światopoglądów członków zbiorowości. Tym samym egzegeza idei nowoczesności częściowo została uwolniona spod kurateli jednego – kościelnego środowiska. Wiodącą rolę w kształceniu wspólnoty za pośrednictwem słowa drukowanego odegrał Teodosij Sinaitski (ok. 1780–1844). Właściciel pierwszej drukarni macedońskiej otwartej w Salonikach (1835–1842) pracę rzemieślnika traktował jako zadanie pragmatyczne, rodzaj służby i obowiązku rozpowszechniania narodowego i kulturowego dziedzictwa, które druk wzmacniał (fizycznie i duchowo). Każdy tekst drukowany w języku, który umożliwiał Macedończykom wyrażanie własnej odmienności i niezależności od innych, stawał się pożyteczny i użyteczny dla umysłowego rozwoju (nie tylko musimy

wiedzieć, czy coś jest napisane po słowiańsku, „macedońsku", ale mamy nauczyć się rozróżniać krój czcionki cyrylickiej, by wiedzieć, że nie czytamy po rosyjsku). Teodosij Sinaitski we wstępie do książki Pejčinovika nazwał drukarza kimś, kto zostawia po sobie solidne dzieło kojące umysł i zapewniające równowagę egzystencji ludzkiej. Podobnie ocenił wysiłki nauczycieli. Drukowane książki mowie rodzimej dawały wolność i siłę, więc Pejčinović podarował wspólnocie najsolidniejszy klucz do odrodzenia nacji – zrobiony z „najsolidniejszej materii żelaza i stali". W manufakturze ukazało się pięć książek: modlitewnik Anatolija Zografskiego (?–1848) *Началное учение со молитви утренија* (1838), następnie rodzaj przewodnika po obiektach klasztornych *Кратко описание двадесјат манастиреј обретајуштесја во Светој Гору Атонској* (1839; autorstwo przypisywane kilku osobom – z greckiego przełożył Daskal Kame, 1790–1848). Trzecia książka, *Служение еврејско и все злотворение нихно* (1839), prawdopodobnie była przekładem pracy mnicha Neofita, którą z greckiego przyswoił rodakom nauczyciel z Prilepu Giorgi Samurkaš i Natanail Ohridski (1839–1906). Dwie ostatnie pozycje przygotowane w drukarni były autorstwa Pejčinovika: *Утешение грешним* (1839) i *Книга за научение трих јазиков* (1841) – macedoński i grecki tekst został skopiowany z pierwszego słownika czterech języków: greckiego, albańskiego, arumuńskiego i bułgarskiego (1794) Daniela Moscopolitesa (1745–1825). W późniejszym okresie drukarnie funkcjonowały w stolicy imperium (około 29 warsztatów – w 20 drukowano słowiańską literaturę). Właściciel drukarni i redaktor ukazującego się w Stambule pisma „Македония" (1866–1872) Petko Raczew Sławejkow (1827–1895) składał i publikował teksty najważniejszych działaczy bułgarskiego i macedońskiego odrodzenia narodowego (tematyka socjalna, etnograficzna, dotycząca walki o autokefalię Cerkwi bułgarskiej, tradycji ludowej). Wydał pięć książek folklorysty i publicysty Kuzmana Šapkareva (1834–1909). Istotnym elementem dopełniającym obraz wykształconego Macedończyka stało się udostępnienie publiczności czytającej treści książek tłumaczonych z języków obcych. Na listach przekładów znalazły się tłumaczenia adaptacyjne, literatura religijna i cerkiewno-dydaktyczna, podręczniki (z języków serbskiego, bułgarskiego, greckiego i rosyjskiego), dziesiątki utworów beletrystycznych, dzieła naukowe i publikacje o innym niż wymienione charakterze. Dostęp do rozbudowanej i zinternacjonalizowanej lektury poszerzył pole duchowej wolności jednostki nowych czasów, umocnił pozycję samego aktu czytania jako procesu intymnego, który nie oznaczał wyłącznie uczenia się. Internacjonalizacja książki, jej treści stała się formą doskonalenia, chęcią funkcjonowania w szerszej niż rodzinna wspólnocie. Grigor Prličev (1830–1893) w dziele *Автобиографија* (1848) wspominał, że gdy nauczycielem w Ochrydzie został Dimitar Miladinov (1810–1862) zmobilizował swoich uczniów do nauki języków obcych i tłumaczenia tekstów: „Za jego radą my, starsi uczniowie, braliśmy wielkie trzy tomy leksykonu A. Gaziego i już na spotkaniach w domu przekładaliśmy Plutarcha na nowogrecki… Miladinov i włoskiego nas nauczył. W ciągu sześciu miesięcy przetłumaczyliśmy pierwszy tom *Telemacha*" (*Автобиографија*,

1967). Tego rodzaju gatunek literacki, w istotny sposób dopełniający (inspiracje językowe, gatunkowe, tematyczne) oryginalny dorobek twórców macedońskich, spełniał ważną funkcję kulturotwórczą. Teksty obcojęzyczne przełożone na język rodzimy niwelowały poczucie dystansu, izolacji terytorialnej i mentalnej lokalnych środowisk. Studiowanie sensów odmiennych myśli i wyobraźni kultury obcej, uznawanej za ważną (z różnych przyczyn lepiej rozwiniętą), racjonalizowało ogląd osiągnięć i niedostatków własnej kultury. Czytany po macedońsku kanon literatur cudzych odgrywał także rolę pasa transmisyjnego umożliwiającego poprzez lekturę potencjalne uczestnictwo edukowanej zbiorowości w kulturze sąsiadów (Bałkany) i kulturach odbieranych jako wiodące – rosyjskiej i zachodnioeuropejskiej (V. Tocinovski, *Преводите на македонскиот XIX век*, 2005). Unowocześnianiu ideowego systemu kształcenia (druga połowa XIX wieku) sprzyjało powstanie szkół oddziałowych (klasowych), w tym progimnazjalnych (Veles 1857, Štip 1861). W Štipie, z inicjatywy Josifa Antona Kovačeva (1839–1898), założono pierwsze gimnazjum nauczycielskie (1869). Kovačev, nauczyciel, pedagog, działacz społeczny, autor kilku książek z zakresu pedagogiki, gruntownie zmienił metody kształcenia w szkole macedońskiej. Absolwent seminarium duchownego w Belgradzie (1860–1863), później student Akademii Duchownej w Kijowie (1864–1868), pobyt w Rosji wykorzystał do obserwacji miejscowej pedagogii rozumianej jako praktyka edukacyjna. Szczególnie zainteresował się dorobkiem rosyjskiego specjalisty Konstantina Uszinskiego (1823–1871). Zainspirowany jego myślą Kovačev w szkołach, w których był zatrudniany, organizował i szkolił zespoły praktycznie realizujące zadania nowoczesnego kształcenia (analityczno-syntetyczna metoda czytania, intensywna współpraca nauczyciela z uczniami deklarującymi zainteresowanie pedagogiką, prowadzenie hospitowanych przez doświadczonych dydaktyków lekcji przez uczniów starszych klas dla najmłodszych roczników). Z jego inicjatywy aktualizowano i poszerzano zakres treści nauczania (na liście rekomendowanych przedmiotów zwracają uwagę pedagogia, estetyka, ekonomia polityczna). Wprowadzone przez Kovačeva zajęcia gimnastyczne (Gabrowo, 1867–1868) zostały przyjęte z rezerwą. Administracja turecka uznała je za próbę nauczania młodzieży sztuki wojennej i poleciła nauczycielowi wyjechać do rodzinnego miasta. Zatrudniony na etacie nauczyciela w prowincjonalnej miejscowości Novo Selo (1868) przygotowywał reformę edukacji, którą zrealizował, gdy przeniósł się do Štipu (1869). Szkoła zorganizowana w systemie klasowym specjalizowała się w kształceniu przyszłych nauczycieli i duchownych dla szkół podstawowych. W opublikowanej pracy *На врвот на организацијата на народните школи* (1870) autor wyjaśniał rolę idei, którymi kierował się, dokonując zmian w sposobie edukacji. Przekonywał do otwierania szkół o uniwersalnym profilu, co pozwoliłoby nie tylko wypromować, dać społeczeństwu świadomych swej misji pedagogicznej nauczycieli, ale przede wszystkim przygotować absolwentów do kontynuowania edukacji, pobudzać ich ambicje do zdobywania wyższego niż przeciętne wykształcenie. W 1871 roku po raz pierwszy przeprowadzono publiczny egzamin

teoretyczno-praktyczny i wręczono świadectwa ukończenia nauki. Kovačev, jako gorący orędownik demokratyzacji edukacji, powszechnego kształcenia i dostępu do wiedzy, otworzył niedzielną szkołę dla dorosłych, w której prowadził zajęcia, wygłaszał pogadanki na aktualne tematy. W 1872 roku został mianowany inspektorem szkolnym w Eparchii Kjustendilskiej. Wtedy ukazał się drukiem *Бугарски буквар по звучна метода за народните школи* (reedycja 1875). Podobne dzieło *Буквар по нагледна и гласна метода* (1874) opublikowano w Wiedniu, a następnie, w 1885 roku, w Płowdiwie, Ruse i Velesie. Wszechstronne zaangażowanie Kovačeva, w tym próby założenia pedagogicznego seminarium duchownego w Kjustendile, pejoratywnie oceniała administracja turecka, co spowodowało powrót pedagoga do Štipu. Zanim podjął obowiązki dyrektora szkoły w Prilepie, opracowywał tezy przyszłych prac naukowo- -dydaktycznych dotyczących kształcenia. W 1873 roku ukazała się *Школска педагогија или методика за учителите на народните школи*. Nową placówkę nie tylko udoskonalał merytorycznie (rozszerzył listę prowadzonych zajęć, w tym naukę tureckiego, greckiego, metodologię nauczania początkowego oraz naukę śpiewu – cerkiewnego – na bazie metod kijowskiej tradycji; zachęcał, aby repertuar chóru uzupełnić o kompozycje świeckie). Współpraca z władzami miasta pozwoliła zrealizować projekt budowy nowoczesnego kompleksu budynków zapewniających nauczycielom i uczniom komfort pracy w przestronnych, oddzielnych dla poszczególnych klas salach. W sąsiedztwie szkoły znalazły się również pomieszczenia dla grupy przedszkolnej i oddziału dla dziewcząt uczących się w miejscowej szkole. W egalitarnej placówce, w myśl promotora nowoczesnej edukacji, organizowano publiczne egzaminy końcowe, którym przysłuchiwali się również funkcjonariusze i oficjele tureckiej administracji (jeden z elementów sprawdzianu obejmował czytane po turecku słowo pochwalne na cześć sułtana). W roku szkolnym 1874/1875 dziesięciu nauczycieli współpracujących z dyrektorem wykształciło 600 uczniów. Po 1878 roku Kovačev przeniósł się do Płowdiwu, gdzie został naczelnikiem oddziału w miejscowym urzędzie oświaty (Отдел на народното просвещение), a od następnego roku pełnił kolejno wiele funkcji urzędniczych (m.in. był burmistrzem Sofii). W 1888 roku w sofijskiej Wyższej Szkole Pedagogicznej (Висш педагогически курс), przekształconej w tymże roku w Висше училище, został pierwszym profesorem pedagogiki w Katedrze Pedagogii, wykładowcą socjologii, historii pedagogiki, psychologii pedagogicznej. W 1895 roku aktywnie działał w Wewnętrznej Macedońskiej Organizacji Rewolucyjnej (Внатрешна македонска револуционерна организација) (funkcje przedstawicielskie i organizacyjne). Dorobek naukowy Kovačeva, w którym odwoływał się do idei odnajdywanych w pracach Jana Ámosa Komenskiego, Johanna Pestalozziego, Konstantina Uszinskiego, zawierał istotne przesłanie dla nauczycieli inicjujących proces kształcenia wychowanków. Praktykujący nauczyciel i obserwator życia społecznego miał świadomość, że edukacja podstawowa stanowi bazę racjonalnego, demokratycznego wychowania zbiorowości wyposażonej w narzędzia pozwalające kształtować rodzimą

kulturę. Kovačev w testamencie sporządzonym przed śmiercią swój księgozbiór polecił przekazać bibliotekom gimnazjum w Salonikach lub seminarium duchownemu w Stambule, a znaczną część majątku przeznaczył na powołanie fundacji naukowej Наученъ фонд на Екатерина – Иосифъ, którą miała zarządzać Rada Wydziału Historyczno-Filologicznego Uniwersytetu Sofijskiego. Żona profesora pedagogii w sporządzonym dokumencie uszczegółowiła komentarz dotyczący sposobu dysponowania środkami (stypendia dla wyróżniających się studentów, deklarujących kontynuację kształcenia w placówkach zagranicznych lub krajowych). Obydwoje byli obywatelami bułgarskimi, ale – jak Ekaterina wspomina w napisanym życiorysie męża – zawsze pielęgnowali swój rodowód macedoński i nigdy nie wyparli się związków z Macedonią (interesowały go społeczne problemy regionu, w szczególności kwestie uzyskania niezależności przez ojczyznę).

System instytucjonalnego kształcenia w Macedonii zyskał pełny wymiar, gdy w 1920 roku otwarto Wydział Filozoficzny w Skopju, filię Uniwersytetu w Belgradzie. Z przyczyn geopolitycznych placówka miała stać się lokalnym centrum serbskiej nauki i krzewić serbskie tradycje, ale była postrzegana jako jawny akt propagandowy prowadzący do denacjonalizacji zbiorowości macedońskiej. Założenie wyższej uczelni w tej części Królestwa Serbów, Chorwatów i Słoweńców (Kraljevina Srba, Hrvata i Slovenaca) odegrało istotną rolę w krzewieniu kultury, w tym przede wszystkim macedońskiej. Pozwoliło ostatecznie zamknąć system trzystopniowej formy kształcenia. Kwestią odrębną pozostawał fakt, że edukacja uniwersytecka nie była dostępna w rodzimym języku (ułomności procedury rekompensował fakt, że wielu przyszłych studentów było absolwentami szkół macedońskich). Wysoki poziom nauczania zapewniała kadra profesorska wyższych szkół belgradzkich, zagrzebskich i lublańskich. Środowisko uniwersyteckie znacząco wpisało się w życie umysłowe miasta. W 1921 roku rozpoczęło działalność Skopijskie Towarzystwo Naukowe (Скопско научно друштво) (publikacja „Гласник Скопског научног друштва" 1925). W 1930 roku ukazał się pierwszy numer czasopisma „Годишнјак скопског Философског факултета". Z inicjatywy profesorów uczelni założono miejskie muzeum. W Socjalistycznej Republice Macedonii uniwersytet zaczął funkcjonować w 1946 roku. Ze względów ideologicznych niejednokrotnie przemilczano rodowód uczelni, ale po 1991 roku przypomniano, że bez istnienia Wydziału Filozoficznego nie byłby możliwy systematyczny rozwój myśli filozoficznej, socjologicznej, antropogeograficznej, etnologicznej i psychologicznej. Trudniej byłoby organizować powojenne szkolnictwo i kształcić społeczeństwo bez wsparcia ze strony absolwentów wykształconych na „serbskim" uniwersytecie.

Георгиевски П.Т., *Социологијата како критика на општествената, образовната и културната промена*, Скопје 2012; Ефремов Д., Коруновска Е., Ефремова О., *Йосиф Ковачев и негово време*, „Универзитет Штип. Годишен зборник" 2011, с. 145–150; Кантарџиев Р., *Школство и просвета во Македонија од крајот на IX век до*

ослободувањето, w: *Содржински и методолошки прашања во истражувањето на историјата на културата на Македонија*, кн. 1, Скопје 1995, с. 221–230; *Просветителство во Македонија*, избор, предговор, ред. Г. Сталев, Скопје 2008; Тоциновски В., *Преводите на македонскиот XIX век*, Скопје 2005; *Йосиф Ковачев от Щип, Вардарска Македония – Завещание*; *Биография на Дарителите – Екатерина и Йосиф Ковачови*, София 1936, http://strumski.com/biblioteka/?id=1075.

Celina Juda

KSZTAŁCENIE
(Serbia i Czarnogóra)

Idea kształcenia w dzisiejszym rozumieniu, czyli „ustalonej praktyki budowy osobowości" bądź też „formowania człowieka do bycia człowiekiem" (U. Popović, *Bildung kao obrazovanje čoveštva*, „ARHE. Časopis za filozofiju" 2011, br. 16), krystalizuje się – w tym również w XVIII wieku na terenie Serbii austriackiej – w ramach nowożytnej filozofii w okresie oświecenia (→ oświecenie). Ówczesna antropologia, podniesiona do najwyższej rangi, akcentowała sytuację człowieka w świecie, jak również rolę ludzkiego rozumu jako cechy wyróżniającej go pośród innych istot żywych. Serbska idea kształcenia została także wzbogacona w wyniku wpływów filozofii niemieckiej w XIX wieku (kategoria *Bildung*). Tak pojęte kształcenie w odniesieniu do różnych poziomów życia społeczno-kulturalnego stanowi ważną perspektywę w oglądzie nie tylko autorefleksyjnego stosunku jednostki do siebie samej, ale także mechanizmów decydujących o rozwoju społeczeństwa mieszczańskiego.

W serbskiej praktyce socjologicznej na określenie kształcenia używa się w zależności od kontekstu co najmniej dwóch pojęć, często stosowanych zamiennie: *obrazovanje* i *vaspitanje*. Pierwsze z nich (jako termin węższy) obejmuje proces zdobywania przez jednostkę wiedzy i zdolności potrzebnych jej przy rozwiązywaniu codziennych problemów. Drugie zaś stanowi świadome i zorganizowane działania społeczeństwa mające przygotować człowieka do przejęcia przypisanych mu ról społecznych i mobilizowanie go do całościowego rozwoju swojej osobowości. W tym kontekście najszerszym pojęciem, wobec którego *obrazovanje* i *vaspitanje* są procesami składowymi (podporządkowanymi), jest socjalizacja (*socijalizacija*), będąca transformacją człowieka jako istoty biologicznej w jednostkę społeczną (chodzi zatem o włączenie czowieka do wspólnoty) (*Sociološki leksikon*, ur. R.D. Lukić i dr., 1982).

Wychodząc z założenia, że to, co człowieka czyni człowiekiem, nie jest z góry dane i pełne, ale że jest to z natury modyfikowalne, czyli wymaga od jednostki uporu i wysiłku, cały czas pozostając w zasięgu jej możliwości, kształcenie jako idea ujawnia się w subiektywizacji człowieka rozumiejącego

własne potrzeby i dostrzegającego konieczność przekraczania granic. Dlatego też kształcenie – jak zauważa Una Popović, odróżniając *Bildung* „jako kształcenie człowieka jako takiego" od „kształcenia (*vaspitanja*) ukierunkowanego na kontekst społeczny i państwowy" (w znaczeniu niemieckiego *Erziehung*) – wymaga pewnej istotnej samoświadomości typowej dla ludzi dojrzałych, którzy, mimo że wychowani w ramach społecznych norm określonego czasu, muszą świadomie, niezależnie i za pomocą własnej refleksji swoje jestestwo dopełnić, dobudować. Kształcenie jednak wynika nie tylko ze samoświadomości jednostki pragnącej rozwijać siebie i swoje umiejętności, ale także wpływa na jej stosunek do wspólnoty (→ naród), w której funkcjonuje.

Nowoczesny model kształcenia na ziemiach serbskich pojawia się w połowie XVIII wieku, choć – zważywszy na ich kulturowo-polityczne zróżnicowanie na Serbię austriacką i turecką – jego rozwój nie jest jednolity i nie wszędzie przebiega w tym samym tempie. Zaistnienie potrzeby ustanowienia nowych, trwałych podstaw kształcenia związane było z napływem idei europejskiego oświecenia, które wszechstronnemu rozwojowi człowieka poświęcało szczególną uwagę. Jeszcze w początkach XVIII stulecia rzadkością okazywała się choćby elementarna piśmienność; równocześnie jednak zaczyna rozwijać się tendencja do samodzielnego nabywania umiejętności czytania i pisania (*samoučka pismenost*). Dostęp do książek, które umożliwiałyby zdobywanie podstawowych umiejętności, był znacznie utrudniony. W szkołach i cerkwiach w Serbii austriackiej zaczynają dominować książki w języku rosyjskim, choć i tych nie było zbyt wiele. Coraz większy wpływ rosyjski w tej kwestii daje się odczuć zwłaszcza po prośbie wystosowanej w 1718 roku (i powtórnie w 1721) przez metropolitę belgradzkiego i karłowickiego Mojsija Petrovicia (1677–1730) do cara Piotra Wielkiego (nazywanego „drugim Mojżeszem", który ma wyprowadzić Serbów z „egipskich ciemności") o przysłanie ksiąg cerkiewnych i przeznaczonych do użytku szkolnego, jak również nauczycieli; w tym czasie przy metropolii organizuje się kurs czytania rosyjskich ksiąg. Przyjazd z Rosji w 1726 roku wychowanka Akademii Słowiańsko-Grecko-Łacińskiej w Moskwie Maksima Suworowa z około 400 słownikami Teofana Prokopowicza (1681–1736) i 17 gramatykami rosyjskimi symbolicznie oznaczał początek dominacji w szkołach i w systemie kształcenia wpływów rosyjskich (w zasadzie jednak – za pośrednictwem polsko-ukraińskim – zachodnioeuropejskich). Właśnie w tym czasie ze szczególnym nasileniem rozwijać się będą kontakty kulturalne z Rosją, a na nauki do Kijowa (Akademii Kijowsko-Mohylańskiej) w całym XVIII stuleciu wyjedzie 46 Serbów (znaczną ich część stanowili byli uczniowie Maksima Suworowa i Emanuila Kazaczyńskiego wysłani na dalszą edukację). Po powrocie zasilali grono nielicznej jeszcze wówczas kadry nauczycielskiej (adaptującej w ojczyźnie kijowski – zokcydentalizowany – model kształcenia), pełnili też ważne funkcje w cerkiewnej hierarchii i ówczesnej literaturze. Najbardziej znanym serbskim wychowankiem kijowskiej Akademii był Jovan Rajić (1726–1811) – zdobył w niej „skrzydła, dzięki którym mógł dolecieć do Olimpu i rozproszyć mrok, w jakim tkwiło serbskie plemię" (J. Skerlić,

Srpska književnost u XVIII veku, 1909), jego zaś duchowym nauczycielem był Prokopowicz.

Ówczesna ścisła współpraca serbsko-rosyjska w obszarze kultury (→ kultura) i oświaty (→ oświata) miała za zadanie przede wszystkim obronę prawosławia, często za pomocą strategii wypracowanych w wyniku kontaktów rosyjskich i ukraińskich teologów najpierw z katolikami (po zawarciu unii brzeskiej), a potem protestantami – w konsekwencji jednak sytuacja ta przyczyniła się do zaistnienia na ziemiach Serbii austriackiej w pierwszej połowie XVIII wieku tendencji przedoświeceniowych (→ oświecenie). Istotną rolę w tym kontekście, zwłaszcza na płaszczyźnie oświaty i kształcenia, odegrał biskup Budy Dionisije Novaković (1705–1767), który zabiegał o to, by „swojemu narodowi umilić naukę i pokazać jej wagę w postępie ludzkości" (R. Grujić, *Prva srpska gimnazija u Novom Sadu*, „Letopis Matice srpske" 1927, br. 1–3), natomiast na Akademię Kijowsko-Mohylańską patrzył przez pryzmat obecnych w niej wpływów kultury zachodnioeuropejskiej (miał to być również model dla szkolnictwa organizowanego przez niego w Nowym Sadzie).

Kształcenie pozbawione było wówczas jeszcze praktyczności, dlatego nie cieszyło się dużą popularnością. Jeszcze na przełomie XVIII i XIX wieku elementarny w swojej istocie, a także niepoddany żadnej skonkretyzowanej idei proces kształcenia – o czym zaświadcza prota Mateja Nenadović (1777–1854) w swoich pamiętnikach – znajdował się na terenach tzw. Serbii tureckiej całkowicie w gestii Cerkwi: „Ponieważ w tym czasie szkoły w Serbii nigdzie nie było ani widu, ani słychu, każdy kto chciał się czegoś nauczyć, musiał udać się do popa albo monasteru" (*Memoari*, 1893). W ówczesnych warunkach społeczno-politycznych i kulturalnych jedyną formą awansu było kształcenie się na osobę duchowną, do czego dążyli młodzi ludzie, gdyż wąskie kręgi „elity" tworzyli tylko knezowie, popi i mnisi. Dopiero idee oświeceniowe, jakie znalazły na ziemiach serbskich (najpierw wśród podlegających wpływom zachodnioeuropejskim Serbów austriackich) oddźwięk już w pierwszej połowie XVIII wieku (w pełni natomiast zaczną funkcjonować dopiero w ostatnich dekadach tego stulecia), głównie za sprawą intelektualistów i ludzi kultury przebywających jakiś czas na zachodzie Europy, spowodowały wyraźne zaistnienie skonkretyzowanej myśli pedagogicznej, która będzie mieć odzwierciedlenie m.in. w pierwszych tworzonych na tych terenach planach nauczania dla szkół podstawowych, a także w pismach podejmujących kwestię kulturowej transformacji czy postępu (→ postęp). Najbardziej znanymi przedstawicielami pedagogiczno-dydaktycznych idei w serbskim oświeceniu, u których można doszukać się echa także empiryzmu lub naturalizmu, byli Teodor Janković Mirijevski i Dositej Obradović; echa tych idei dostrzegalne są także u Vuka Stefanovicia Karadžicia.

Pierwszy z nich, filozof, zwolennik racjonalizmu (→ racjonalizm) i reformator oświatowy Teodor Janković Mirijevski (1741–1814) wniósł znaczący wkład w rozwój kształcenia, zwłaszcza na ziemiach serbskich i rumuńskich wchodzących w skład Banatu. Zafascynowany reformami terezjańsko-józefińskimi (→ józefinizm) uczestniczy w 1776 roku w Wiedniu w kursie pedagogicznym

u Johanna Ignaza Felbigera (1724–1788), który był odpowiedzialny za przeprowadzenie reformy oświaty w monarchii habsburskiej. Tam zapoznał się z najważniejszymi aspektami nowej organizacji oświaty i z nową metodyką nauczania, co następnie przekazywał na specjalnie zorganizowanych kursach (tzw. normach) przyszłym nauczycielom – pierwszy został zorganizowany w Temeszwarze (Timişoara) w 1777 roku. Do zasług Mirijevskiego w stworzeniu podstaw nowoczesnego modelu kształcenia należały: wydanie pierwszej szkolnej czytanki, słownika i pierwszego w języku serbskim podręcznika metodyki; przetłumaczył również na serbski podręcznik *Normativ* Felbigera.

Fundamentalną, trudną do przecenienia rolę w procesie kształtowania nowoczesnego modelu kształcenia (który równocześnie wpisuje się w jego szerszy cywilizacyjny projekt oświecenia narodu i kultury) na ziemiach serbskich odegrał, oczywiście, czołowy przedstawiciel serbskiego oświecenia Dositej Obradović (1742–1811) (→ *dositejevština*). Na jego pedagogiczne idee wpłynął postulat jednolitego i powszechnego nauczania czeskiego myśliciela protestanckiego Jana Ámosa Komenskiego (1592–1670), ale w głównej mierze poglądy pietystów z Uniwersytetu w Halle, a zwłaszcza niemieckich myślicieli okresu oświecenia – w zakresie kształcenia z pewnością musiały być mu znane poglądy teologa ewangelickiego i pedagoga Johannesa Bernharda Basedowa (1724–1790), twórcy kierunku filantropistycznego. W jego działalności i pismach dają się zauważyć także echa myśli Johna Locke'a (1632–1704), Jeana-Jacques'a Rousseau (1712–1778) czy Anthony'ego Ashleya Shaftesbury'ego (1671–1713). Obradović podzielał jedną z najbardziej rozpowszechnionych idei europejskiego oświecenia, głoszącą, że odpowiednia edukacja wpływa na rozwój społeczeństwa, a ludzkie niepowodzenia i cierpienia były konsekwencją złego kształcenia; zatem by zmienić obecne społeczeństwo, należy zmienić model kształcenia i wychowania. To właśnie idee Obradovicia zyskają z czasem popularność w szerszych kręgach serbskiego społeczeństwa.

Wierząc w siłę kształcenia, Obradović był przekonany, że człowiekowi należy stworzyć warunki do szczęśliwego życia, a pierwszym jest dobre zdrowie. Dlatego też za naczelne zadanie kształcenia uważał ochronę zdrowia i rozwijanie fizycznych możliwości dziecka, także „oświecanie [*prosvećivanje*] jego ducha jako ważnego zadania rozwoju osobowości dziecka" (J.Lj. Parljić-Božović, *Istorija pedagoških ideja u Srbiji*, 2011). Serbski intelektualista podkreślał potrzebę kształcenia dziecka od wczesnego dzieciństwa, co miało się odbywać przez zabawę i podtrzymywanie więzi z rodziną, zwłaszcza rodzicami, którzy mieli też pełnić funkcję pierwszych nauczycieli (jej sprawowanie miało być dla nich źródłem szczęścia). Kształcenie dziecka w rodzinie powinno trwać do 10. roku życia, po czym dalszy obowiązek wychowania powinien spoczywać na szkole. Nauczyciel winien kształcić nie tylko przez przekazywanie określonej wiedzy, ale także sam musi być dla dziecka dobrym przykładem. W autobiografii *Život i priključenija* (1783, 1788) Obradović dokonuje porównania umysłu młodego człowieka do naczynia: „To, czym się nowe naczynie najpierw napełni, później będzie służyło jako napój" (tłum. M. Cekiera) oraz do wosku: „Młoda dusza

jest podobna do miękkiego wosku: w jaką formę go wlejesz, taki wzór z niego otrzymasz" (tłum. T. Stefanik). Według Obradovicia kształcenie zdolności umysłowych spełnia podwójną funkcję: po pierwsze „wybawia człowieka od niewoli przesądów i niewiedzy", po drugie „prowadzi go do uformowania naukowego poglądu na świat". Obradović zauważa także, że nie każda książka może okazać się pożyteczna dla młodego umysłu, dlatego też radzi, by nawet nic nie czytać, niż czytać szkodliwe książki. Obok podstawowych umiejętności, jakie powinien nabyć młody człowiek – czytania, pisania czy liczenia, ważną rolę przypisuje również bardziej specjalistycznemu kształceniu: filozofia, historia, geometria, retoryka, fizyka, nauka języków obcych, przyroda, muzyka czy taniec.

Rozwój zdolności umysłowych Dositej Obradović jako moralista łączy z rozwojem zdolności duchowych, które muszą stać się przedmiotem kształcenia już od najmłodszych lat. Przekonuje, że należy chronić dzieci przed nabyciem złych nawyków (których potem trudno się pozbyć), przede wszystkim przed strachliwością (krytykuje rodziców, którzy straszą dzieci nadprzyrodzonymi istotami) i kłamstwem (twierdzi, że należy dzieciom mówić prawdę bez względu na to, jaka ona jest; rodzice też nie mogą kłamać, gdyż muszą dawać dobry przykład swoim pociechom). Ogromną rolę w kształceniu i wychowaniu człowieka Obradović dostrzega w pracy. Podkreśla potrzebę kształtowania już w najmłodszych latach nawyku dobrej pracy, krytykując równocześnie wszelkie przejawy lenistwa i próżności (czyni to bardzo obrazowo w autobiografii na przykładzie mnicha).

Opracowania dotyczące dziejów kształcenia i szkolnictwa na ziemiach serbskich wskazują również na niepoślednią rolę Vuka Stefanovicia Karadžicia (1787–1864). Co prawda ten reformator języka, kultury i literatury serbskiej nie zajmował się bezpośrednio ideami związanymi z kształceniem i wychowaniem człowieka, ale jego pisma i działalność dostarczyły rzeszy młodych ludzi narzędzi niezbędnych do zdobycia wykształcenia opartego na dokładnie opisanym języku serbskim i umiłowaniu rodzimej tradycji (→ tradycja). Zdaniem serbskiego reformatora i ideologa – o czym wspomina w *Liście do księcia Miloša* (*Pismo knezu Milošu*, 1832) – wykształcenie, jakie zdobyli Serbowie, którzy studiowali za granicą, nie predestynuje ich do pracy i służby na rzecz młodego państwa i z korzyścią dla serbskiej młodzieży, ponieważ – jak przekonuje – po pierwsze nie wzbudzają zaufania w narodzie, a po drugie nie zdobyli tam wiedzy aktualnie potrzebnej dla Serbii. W liście tym Karadžić próbuje także przekonać księcia Miloša (analfabetę) – podkreślając, że ludzie wykształceni są równocześnie ludźmi dobrymi – że nauka i kształcenie nie wywołują w poddanych potrzeby buntu przeciw władzy, wręcz przeciwnie: wykształcenie rodzi w nich pokorę względem rozsądnej i praworządnej władzy. Mają bowiem świadomość, że społeczeństwo nie może funkcjonować bez władzy i że nie wszyscy ludzie mogą być królami, książętami, urzędnikami i bogaczami. Zwraca też uwagę, że wobec niepraworządnej władzy występują nawet najprostsi ludzie. Pierwsze powstanie serbskie (1804–1813), a także bunty przeciwko księciu Milošowi wybuchły właśnie za ich sprawą. Serbski reformator dostrzega

w procesie kształcenia istotne aspekty poznawcze, wskazując, że wykształceni ludzie łatwiej i szybciej rozpoznają niesprawiedliwość, z trudem przychodzi im też jej akceptacja, a zatem kształcenie odgrywa decydującą rolę w procesie odróżniania dobra od zła. Karadžić opowiada się także za otwartością na świat, zwłaszcza na sąsiednie narody (Austriaków, ale nawet Turków), które biorąc za przykład szczytne idee i nowoczesne hasła, kształtują młodzież według wzorców europejskich.

W drugiej połowie XIX wieku, już w zupełnie innych okolicznościach społeczno-politycznych i kulturalnych, a także w wyniku postępów w procesie odbudowy państwowości i konsolidacji narodu, idea kształcenia weszła w kolejną ważną fazę rozwoju. Ideologicznie najważniejszym (choć oczywiście nie jedynym) fundamentem formowania tej idei był → socjalizm. Nowoczesny model kształcenia w odwołaniu do tej idei przedstawił Svetozar Marković (1846–1875), który swoją działalność rozpoczął w momencie, gdy tylko 5% społeczeństwa serbskiego było piśmienne, co jednoznacznie wskazywało na potrzebę podjęcia istotnych działań w tym zakresie. Ten inicjator ruchu socjalistycznego w Serbii przeprowadził gruntowną krytykę dotychczasowej polityki kształcenia. Dotyczyła ona m.in. treści kształcenia zawartych w programach szkolnych, metod kształcenia nauczycieli i ich stosunku do swojej pracy i uczniów, a także organizacji oświaty i ustroju politycznego, który daje o sobie znać również w życiu szkolnym. W tekście *Zadatak škole* (1873) Marković dostrzegał potrzebę szerszego politycznego uświadamiania: „serbska młodzież po prostu nie otrzymuje w szkole i społeczeństwie moralnego i politycznego wykształcenia", które oznaczałoby zdobywanie wiedzy na temat praw i obowiązków człowieka w społeczeństwie, jego położenia we wspólnocie ludzkiej, zwłaszcza w ojczyźnie (→ ojczyzna). Mocno sprzeciwiał się także ówczesnej sytuacji oświaty w Serbii, niewystarczającej odpowiedzialności nauczycieli za realizację programów nauczania czy wykorzystywanie przez rodziców dzieci do prac fizycznych.

Marković przyjmuje ówczesną teorię dotyczącą kształcenia człowieka, dzieląc je na trzy fazy: cielesne, umysłowe i moralne. Pierwsze różnicuje dwojako: na wychowanie małych dzieci w rodzinie i miejscach przeznaczonych do ich wychowania oraz na wychowanie dzieci, które są już zdolne do pracy społecznej. Kształcenie w zakresie umysłowym jako główne zadanie szkoły ma służyć nabyciu praktycznej wiedzy, możliwej do wykorzystania w życiu społecznym. Ten rodzaj kształcenia powinien rozwijać „siłę ich myślenia, która nauczy ich postrzegać fakty za pomocą własnego umysłu i zapewni im zdolność prawidłowego wnioskowania". Kształcenie moralności w mniejszym stopniu odbywa się w szkole, a bardziej jest wynikiem kontaktów społecznych. Pod tym właśnie rodzajem kształcenia Marković rozumie „rozwój odczuć społecznych w człowieku, rozwój pojęcia o ludzkiej wzajemności i nawyków działania w tym sensie" (*Zadatak škole*, 1873). Chodzi zatem o rozwój uczuć człowieczeństwa, miłości do innych ludzi, rozumienia, że żyje się i pracuje w społeczeństwie, z czego powinna płynąć radość życia.

Pod wpływem Svetozara Markovicia pozostawał inny ważny dla tego okresu działacz na polu oświaty i powiązanego z nią modelu kształcenia, aktywista oświatowy i lekarz Vasa Pelagić (1833–1899). Wychodząc z założenia, że serbski system kształcenia nie spełnia swoich zadań z powodu znacznego opóźnienia względem zachodnioeuropejskich systemów, opowiadał się za gruntowną reformą szkolnictwa. Pelagić szczególną rolę w propagowanym przez siebie modelu kształcenia przypisywał pracy, stwierdzając: „Nauka musi iść w parze z pracą, a praca z nauką" (*Preobražaj škole i nastave*, 1889). Jednocześnie wskazywał na potrzebę uczulania ludzi na wszelkie przejawy wykorzystywania drugiego człowieka, na przykład przez biurokrację, pytając: „W jaki sposób uwolnimy się od politycznego i ekonomicznego zniewolenia, które nas dławi przez całe stulecie?" (*Nova nauka o javnoj nastavi*, 1891). Do zadań szkoły należy przygotowanie ucznia do samodzielnej pracy, rozwinięcie w nim przekonania o potrzebie nauki, która powinna być przekazywana jasno i w zrozumiały sposób. Dlatego też ostro krytykował metodę pamięciowego opanowywania wiedzy, wskazując, że najpierw należy uczyć się o otaczającej człowieka rzeczywistości, a dopiero potem o tym, co czyni człowieka szczęśliwym. Przekazywana w szkole wiedza powinna uwzględniać możliwości intelektualne każdego ucznia, powinna też opierać się na prawdach i faktach sprawdzalnych naukowo. Opowiadał się za nauczaniem o człowieku, społeczeństwie i przyrodzie, ponieważ „tylko w ogólnej rzeczywistej wiedzy, w pobudzonej prawdziwej świadomości oraz rzetelnej pracy i walce leży możliwość usunięcia wszelkich ucisków, błędów i niesprawiedliwości, co wszystkim i każdemu z osobna pomoże dostąpić pełnego szczęścia, wolności i prawdziwego dobrobytu" (*Preobražaj škole i nastave*, 1889). Występował przeciw nauczaniu w szkołach religii (→ religia) i sprzeciwiał się karom fizycznym, akcentując potrzebę rozwijania dobrych międzyludzkich relacji między nauczycielami i uczniami.

Na początku XX wieku w obliczu wzrastającej w regionie roli Serbii, która przechodziła wówczas gwałtowną modernizację na wielu poziomiach, zasadnicze znaczenie zyskało kształcenie ukierunkowane na rozwijanie w jednostce wartości narodowych, społecznych i obywatelskich. Ogromny wkład w tak pojętej refleksji nad kształceniem wniósł twórca tzw. pedagogiki kulturowej (*kulturna pedagogija*) Miloš Milošević. Problematykę swojego interesująco zarysowanego systemu rozpisał w rozprawie *Opšta kulturna pedagogika* (1911) na trzy obszary, które określał następująco: postulaty, podstawy i formy kształcenia (*vaspitanje*). Pierwsze dwa obszary tworzą pedagogikę teoretyczną w indywidualnym duchowym rozwoju człowieka, natomiast trzecia część to pedagogika praktyczna, czyli praca nad kształtowaniem postaw społecznych w człowieku. Co więcej, istotna rola tak zarysowanej praktycznej pedagogii polega na syntetycznym ujęciu kulturowych treści w ich rozwoju indywidualnym i kolektywnym, pokazuje, jak ludzki duch doskonali się w kształtowaniu różnych form życia. Dla Miloševicia praktyka w tym wypadku polega na kształceniu domowym/rodzinnym (*vaspitanje u kući*), państwowym (*vaspitanje u državi*) i społecznym (*vaspitanje u društvu*). Te trzy rodzaje pedagogiki tworzą trzy

formy kształcenia człowieka we wspólnocie, co przekłada się również na trzy osobne, ale w założeniu mocno ze sobą powiązane dziedziny nauczania.

Korzystając z osiągnięć ówczesnej wiedzy socjologicznej i biologicznej, Milošević podkreślał, że celem kształcenia jest po pierwsze – wypracowanie w jednostce wciąż wzrastającej zdolności do życia w społeczeństwie, a po drugie – praca nad kulturalnym postępem społeczeństwa (*Opšta kulturna pedagogika kao nauka koja činjenice vaspitanja ispituje na kulturnim pojavama u razvitku individualnog i kolektivnog duha*, 1911). Wartość człowieka zależy zatem od tego, czy umożliwia czy też opóźnia rozwój kulturalny społeczeństwa (jest to też jeden z aspektów najbardziej krytykowanych w jego teorii, która ignorowała indywidualność człowieka, podkreślając przede wszystkim jego znaczenie i przydatność dla społeczeństwa). W swoim modelu kształcenia Milošević wskazuje na dwa nieproduktywne stanowiska – pesymistyczne i religijne. Pierwsze, reprezentowane przez myśl Arthura Schopenhauera (1788–1860), osiągnięcie szczęścia przez człowieka widzi głównie w wartościach materialnych i indywidualistycznych, dostępnych w określonej rzeczywistości społecznej. Drugie natomiast obiecuje człowiekowi znalezienie szczęścia w świecie duchowym, co w konsekwencji jednak wpływa na spowolnienie rozwoju ludzkości. Tak zarysowanym perspektywom serbski pedagog przeciwstawia ufundowany na etyce i moralności model wychowania, w którym najważniejsze okazują się poświęcenia ponoszone w imię rozwoju rodziny, lokalnego środowiska, państwa, narodu i ludzkości (tamże). Cel kształcenia, o którym mówi Milošević, jest według niego optymistyczny; zresztą optymizm uważa za najważniejszy cel kształcenia. W obrębie swojej koncepcji za główne zadanie kształcenia intelektualnego uznaje rozwijanie zainteresowań i wartości właściwych dla człowieka kulturalnego. W kształceniu moralnym najważniejsze staje się podkreślanie woli jednostki i społeczeństwa, a także współpraca w celu poprawy jakości kultury etycznej; kształcenie fizyczne łączy, podobnie jak to czyniła ówczesna myśl pedagogiczna, z kształceniem w obrębie intelektualnym. W propagowanym modelu kształcenia Milošević kładł zatem nacisk na potrzebę zdobywania wiedzy i społeczno-etyczne pielęgnowanie charakteru jednostki.

W tym samym czasie działacz oświatowy Đorđe Grujić (1886–1973) w rozprawie *O društvenom prosvećivanju* (1912) w odwołaniu do doświadczeń europejskich (zwłaszcza niemieckich) nakreślił szeroki plan oświecania jednostki i całego społeczeństwa. Wychodząc od stwierdzenia, że w przeszłości (ma na myśli wiek XIX) naród dzielił się generalnie na dwie grupy – wykształcona elita i niewykształcona masa – z zadowoleniem ogłasza nastanie pod tym względem zupełnie nowej epoki. To właśnie niewielka grupka ludzi, wywodząca się z warstwy pozbawionej właściwie wszelkich praw, która jednak determinacją i wbrew rozlicznym przeszkodom zdobyła wykształcenie, przyczyniła się do zaistnienia w społeczeństwie przekonania, że wszyscy ludzie mają jednakowe prawa (w tym do kształcenia). Ówcześnie – jego zdaniem – istotną rolę w tym procesie odgrywało myślenie, wiedza, doświadczenie i książka.

Zasadniczym tematem jego publikacji jest narodowy ruch oświatowy (*narodno-prosvetni pokret*) obejmujący „pozaszkolne oświecanie” (*vanškolsko*

prosvećivanje), które rozwinęło się z angielskiego ruchu University Extension (*kontuirano obrazovanje*) i ludowych czytelni (*free public libraries*) z drugiej połowy XIX wieku. Potrzebę wprowadzenia takiego właśnie rodzaju kształcenia dostrzega w niewydolnym systemie oświaty serbskiej (począwszy od szkół podstawowych, a skończywszy na uniwersytecie), który nie jest w stanie przygotować człowieka do efektywnego funkcjonowania we wspólnocie. Promowana przez Grujicia idea społecznego oświecania (*društveno prosvećivanje*) opierała się na samokształceniu (*samoobrazovanje*) i przeznaczona była dla osób dorosłych, mających ustalone poglądy na życie i świat. Jej zasadnicze cele dostrzegał przede wszystkim w rozwoju duchowych zdolności jednostki, zwiększeniu jej sił umysłowych i kształceniu ducha. Za istotną w tym kontekście uważał też ochronę ówczesnych pokoleń przed „duchową martwotą" (*duševna učmalost*) i otwartość na drugiego człowieka. Istotą społecznego oświecania jest łączenie w kształceniu tego, co znane, z tym, co nieznane, co ma zagwarantować radość i zadowolenie człowieka, a w konsekwencji jego lepszą i bardziej wydajną pracę. Z kolei tak pojęta praca ma zdolność przeobrażania człowieka, dzięki czemu zyskuje szacunek nie tylko we własnych oczach, ale również u drugiego człowieka.

W swojej koncepcji kształcenia odwołuje się do Richarda Kahna, który przekonywał, że należy oświecać wszystkie warstwy społeczne (od najwyższych do najniższych), by je wzajemnie zbliżyć. Trzeba też – podkreśla Grujić w nawiązaniu do myśli Kahna – naród zaznajamiać ze wszystkimi dziedzinami nauki, od nauk społecznych i przyrodniczych aż do historycznych i filozoficznych, a więc powinno się kłaść nacisk na proces kształcenia przebiegający „od rzeczywistego do myślowego" (*od stvarnog ka mislenom*). Ogromne zadanie w tym procesie przypadło nauczycielowi, który nie tylko przekazuje wiedzę, ale także jest działaczem oświatowym, organizatorem i „apostołem prawdy" (Đ. Grujić, *O društvenom prosvećivanju*, 1912).

Z kolei pedagog i profesor Szkoły Pedagogicznej (Učiteljska škola) w Belgradzie Jovan Miodragović (1853–1926) uważał, że odpowiednie wychowanie i kształcenie zapewnia lepszy rozwój ciała i intelektu, wrażliwości na to, co „piękne i wzniosłe" (*lepo i uzvišeno*), a także wyrabianie zaradności i woli (*okretnost i volja*). Ten autor licznych prac z zakresu wychowania i zwolennik empiryzmu w dydaktyce twierdził, że właśnie od wychowania (*vaspitanje*) w domu i na pierwszych szczeblach edukacji szkolnej zależy często cała przyszłość narodu (*Rad u drugom razredu osnovne škole*, 1922). Twierdził ponadto, że człowiek tylko w procesie wychowania staje się tym, kim może być, i że – w odwołaniu do myśli Immanuela Kanta (1724–1804) – w tym tkwi „wielka tajemnica doskonalenia rodu ludzkiego" (J. Miodragović, *Narodna pedagogija u Srba ili kako narod naš podiže porod svoj*, 1914). W 1922 roku opublikował także książkę *Nova majka. Roman o vaspitanju*, która była przeznaczona dla matek, a jej głównym przedmiotem był problem kształcenia estetycznego, moralnego, intelektualnego i przygotowanie do pracy.

Następnym ważnym teoretykiem kształcenia w Serbii w tym okresie był Sreten Adžić (1856–1933), uważany za jednego z pierwszych serbskich krytyków

pedagogiki Herberta Spencera (1820–1903). Wobec Towarzystwa Pedagogiki Naukowej (Društvo za naučnu pedagogiku) propagującego tę teorię w Serbii wysuwał podzielane nawet przez samych zwolenników herbartyzmu (Johann Friedrich Herbart, 1776–1841) zarzuty dotyczące przesadnych żądań spójności procesu dydaktyczno-wychowawczego czy zbyt zdecydowanego formalizmu. Grupa ta określała swoją koncepcję mianem pedagogiki naukowej, ale ich ideowi przeciwnicy nazywali ich – za sprawą jednego z jej reprezentantów Tuiskona Zillera (1817–1882) – zillerowcami.

W okresie drugiej wojny światowej w serbskim modelu kształcenia znalazły odzwierciedlenie poglądy głównego serbskiego ideologa faszyzmu (działającego od lat 30.) Dimitrije Ljoticia (1891–1945) (→ serbski faszyzm), który był twórcą Jugosłowiańskiego Ruchu Narodowego „Zbor" (Jugoslovenski narodni pokret „Zbor") (1935), a w czasie wojny współpracował z władzami okupacyjnymi i kolaboranckim rządem Milana Nedicia (1877–1946). Opowiadał się, tak w życiu politycznym, jak w systemie kształcenia obywateli, za wiernością wartościom i postawom uważanym przez niego za typowo serbskie (prawosławny fundamentalizm, tradycja patriarchalna, paternalizm, biologiczny nacjonalizm i monarchizm). Równocześnie zdecydowanie potępiał jakąkolwiek możliwość udziału w kształceniu młodzieży idei o pochodzeniu zachodnioeuropejskim (indywidualizm, modernizm → liberalizm, demokratyzm). Zastosowany w ówczesnym szkolnictwie model, będący syntezą umiarkowanego nazistowskiego faszyzmu (*nacifašizam*) oraz tradycjonalizmu i konserwatyzmu o zabarwieniu nacjonalistycznym, sprowadzał się w konsekwencji do podziału uczniów (według kryterium narodowego i rasowego) na narodowo podejrzanych i podatnych na negatywne, obce wpływy (z których część została osadzona w obozie w miejscowości Smederevska Palanka, gdzie Ljotić prowadził dla nich specjalne wykłady) i na narodowo poprawnych i budzących zaufanie. W praktyce zmiany w oświacie dotyczyły nacisku, jaki kładziono w restrykcyjnym systemie kształcenia – najważniejsze w nim było wychowanie w wierze w Boga, przywiązanie do ojczystej ziemi, kult (łączącej członków wspólnoty) krwi, rodziny i tradycji patriarchalnej.

W okresie istnienia komunistycznej Jugosławii oświata, jak również zinstytucjonalizowane formy kształcenia, podlegając kontroli ideologicznej sprawowanej przez państwo, odgrywały kluczową rolę w unifikacji zróżnicowanego etnicznie, kulturowo, językowo społeczeństwa i tworzeniu „narodu jugosłowiańskiego". Pod koniec wojny wyzwoleńczej i zaraz po jej zakończeniu kształcenie realizowane było w funkcji „rewolucji kulturowej" (→ rewolucja), a więc oświecania szerokich – dotychczas rzekomo pozbawionych możliwości kształcenia – mas społecznych. Potrzeba chwili wymagała jednak, by zdobywanie wykształcenia (chodziło przede wszystkim o naukę czytania i pisania) odbywało się szybko i na szeroką skalę, stąd organizacja krótkoterminowych kursów we wsiach i miasteczkach. Wraz z budowaniem podstaw wspólnego socjalistycznego państwa idea kształcenia podlegała stopniowemu rozwojowi, zyskując coraz ważniejsze znaczenie w polityce (→ polityka) władz państwowych. Komunistyczna

Partia Jugosławii (Komunistička partija Jugoslavije) dostrzegała w kształceniu zasadniczy sposób podtrzymywania swojego społecznego autorytetu i politycznej legitymacji zdobytych w wyniku kluczowej roli w wojnie narodowowyzwoleńczej (akcentowano zatem przeszłość) oraz awangardzie klasy robotniczej w misji tworzenia nowego i bardziej sprawiedliwego społeczeństwa (wskazywano więc także przyszłość). W „narodowym kształceniu" (*nacionalno obrazovanje*) odrzucono wszystkie treści związane z duchem idei wielkoserbskiej (→ idea wielkoserbska) i tendencjami hegemonicznymi wobec innych narodów, a równocześnie ukierunkowywano je na związki i podobieństwa między narodami słowiańskimi. Kształcenie bazowało na podkreślaniu roli wojny narodowowyzwoleńczej (idee walki, heroizacja bojowników o wolność) identyfikowanej z hasłami antyfaszystowskimi, na humanistycznych treściach, a także narodowych i społeczno-ekonomicznych celach (akcentowanie wartości pracy). Znaczenie kształcenia najlepiej przedstawiała konstytucja Jugosławii z 1974 roku, w której zapisano: „Wychowanie i kształcenie bazują na rozwoju współczesnej nauki, zwłaszcza zaś marksizmu, jako podstawach socjalizmu naukowego, służą przygotowywaniu klasy robotniczej do pracy i do samozarządzania oraz ich wychowania w duchu socjalistycznej rewolucji, socjalistycznej etyki, samorządnego demokratyzmu, socjalistycznego patriotyzmu, braterstwa i jedności, równoprawności narodów i narodowości oraz socjalistycznego internacjonalizmu" (*Ustav Socijalističke Federativne Republike Jugoslavije*: *osnovna načela*, V, 1974).

Po rozpadzie Jugosławii na początku lat 90. XX wieku do najważniejszych sfer, w których nastąpiły ideologicznie motywowane zmiany, należały oświata i system kształcenia (zwłaszcza w zakresie wychowywania za pośrednictwem programów szkolnych i podręczników). Reformy treści podręczników dokonano najpierw w 1993 roku, gdy sytuacja polityczna (wojna w Bośni) wymagała dostosowania treści do bieżących wydarzeń. Przedsięwzięta wówczas ideologizacja nie oznaczała usunięcia pozostałości komunistycznej matrycy w ujęciu historii (→ historia), lecz została dodatkowo wzmocniona nacjonalistyczną perspektywą (w podręcznikach do historii pomijano serbskie tendencje integracyjne czy ideę jugosłowiańską; → idea jugosłowiańska). Kolejna istotna zmiana w podręcznikach nastąpiła po 2000 roku w wyniku politycznego przełomu, jaki się wówczas dokonał w Serbii, i odblokowania silnych (w społeczeństwie, ale i w części elit politycznych) tendencji antykomunistycznych. W stosowanych od tamtej pory podręcznikach do historii rewizji podlegały czasy drugiej wojny światowej, przede wszystkim rehabilitacji doczekali czetnicy na czele z Dragoljubem (Dražą) Mihailoviciem (1893–1946); znacznie silniej podkreślano także cierpienia narodu serbskiego poniesione w wojnie i aktualizowano mit narodu-ofiary. System edukacji (w zakresie wychowania obywatelskiego i kształcenia świadomości historycznej młodego pokolenia) zyskuje tym samym znaczącą funkcję mobilizacyjną, wspomaganą przez duży „kapitał nienawiści", który implikowany już w najmłodszych latach uniemożliwia w przyszłości racjonalny osąd przeszłości i teraźniejszości

(D. Stojanović, *Konstrukcija prošlosti – slučaj srpskih udžbenika istorije*, „Genero” 2007, br. 10–11).

Współcześnie istotną rolę w procesie kształcenia człowieka dostrzega się zwłaszcza w edukacji uniwersyteckiej. W perspektywie ogólnoświatowej tendencji wzrostowej w upowszechnianiu kształcenia i wykształcenia na najwyższym stopniu również w Serbii obserwuje się wzrost znaczenia uniwersytetu w planach dotyczących kształcenia młodych ludzi. Badaczka tego zagadnienia Una Popović zauważa, że uniwersytet, zwłaszcza ukształtowany w tradycji Wilhelma von Humboldta (1767–1835), stanowiąc wspólnotę dojrzałych ludzi, a także miejsce służące rozwojowi wiedzy i nauki poprzez wymianę doświadczeń i myśli, ma na celu rozwój tych sposobności ludzkiej natury, które czynią człowieka człowiekiem. Kształcenie uniwersyteckie, umożliwiając „powiązanie teraźniejszości i przyszłości”, jak również „spotkanie światów” (R. Jovović, *Škola u razvoju*, 1998), cieszy się niesłabnącą popularnością wśród młodych Serbów, którzy dostrzegają w nim ważny etap osobistego rozwoju (według danych z końca lat 90. XX wieku na 81 wydziałach uniwersyteckich studiowało ponad 125 tysięcy młodych ludzi).

Uniwersytet spełnia obecnie trzy istotne funkcje: dostarcza i umożliwia zdobycie wyższego wykształcenia w różnych dziedzinach, prowadzi badania naukowe i rozwija „ogólne kulturowe wartości swojego narodu i całej ludzkości”. Jako autonomiczna instytucja, która wciąż rozwija i reformuje samą siebie, jest też powołana do tego, by za pośrednictwem kształcenia młodych ludzi wpływać na społeczeństwo i je doskonalić. Uczelnie wyższe w Serbii coraz wyraźniej (podobnie jak na Zachodzie) są miejscem wymiany doświadczeń ludzi reprezentujących odmienne sposoby postrzegania i rozumienia świata, a także miejscem, w którym nie tylko stawia się trudne pytania o istotne problemy rzeczywistości, ale również proponuje się konkretne odpowiedzi i rozwiązania. Uniwersytet zatem kształtuje człowieka wrażliwego i świadomego różnorodności świata na wielu poziomach.

Aktualność i bieżące korzyści płynące z kształcenia jako ważnej idei budującej nie tylko obraz jednostki, ale też pośrednio nowoczesnego społeczeństwa podkreślają współcześnie liczne inicjatywy kulturalne w Serbii. Akcje promujące rozwój osobisty poprzez urozmaicone treści, wymiana doświadczeń, otwarcie na to, co nowe i obce, świadczą o dużym zainteresowaniu tą problematyką, z którą wiążą się istotne przemiany tożsamościowe, zwłaszcza wśród młodych ludzi wychowanych i wykształconych w warunkach transformacji ustrojowo-kulturowej Serbii.

Idea kształcenia na ziemiach serbskich przechodziła diametralne przemiany. Kształcenie zdominowane początkowo przez Cerkiew i niepoddane żadnej spajającej wizji w połowie XVIII wieku znalazło się pod wpływem rosyjskim (de facto jednak zachodnioeuropejskim), a wkrótce – za sprawą idei oświeceniowych – weszło w sferę bezpośredniego oddziaływania najnowszych europejskich (głównie niemieckich) wzorców. W XIX wieku serbscy myśliciele i działacze kontynuowali zapoczątkowaną wcześniej żmudną i długofalową

w zamierzeniu pracę nad kształceniem jednostki i całego społeczeństwa (dopomogła w tym m.in. idea socjalizmu). Następne stulecie dopełniało i wzbogacało serbską myśl wychowawczą i dydaktyczną nowoczesnymi koncepcjami niemieckimi i angielskimi. Współczesny model kształcenia w Serbii, będący próbą przełamania wzorców stworzonych w okresie komunistycznej Jugosławii i obowiązujących jeszcze po jej rozpadzie, jest natomiast ukierunkowany na otwarcie człowieka na → nowoczesność i inność.

Na rozwój idei kształcenia w Czarnogórze oddziałało znaczące opóźnienie cywilizacyjne kraju. W sferze społeczno-politycznej i ekonomicznej w czarnogórskim narodzie (→ naród) aż do przełomu XIX i XX wieku (kiedy następuje definitywne wyjście z „okresu heroicznego”) funkcjonowały relikty plemiennej mentalności i archaicznej obyczajowości, które skutecznie uniemożliwiały modernizację tradycyjnych form kształcenia, nauki, wychowania i oświaty (→ oświata). Niedorozwój struktur życia społeczno-ekonomicznego i heterogeniczność wpływów oddziałujących na Czarnogórę (z jednej strony kulturowo-językowe poczucie pokrewieństwa z Serbami, z drugiej zaś wielowiekowy opór wobec tureckiej agresji będący elementem kolektywnej tożsamości) przyczyniły się do utrudnionego i wolnego kształtowania świadomości jej mieszkańców (→ podwójna tożsamość Czarnogórców).

Kształcenie w Czarnogórze ze względu na czynniki, które decydowały o jej zacofaniu, odbywało się początkowo (czyli właściwie aż do końca XIX wieku) poza nowoczesnymi instytucjami do tego stworzonymi. Pierwszymi nauczycielami byli rodzice lub szerzej ludzie starsi (otoczeni w Czarnogórze szczególną estymą i obdarzeni autorytetem), którzy pracą i przykładem wychowawczo ubogacali dzieci i młodzież; ale również młodsze pokolenie wpływało na starsze, wzbogacając tradycję i odrzucając archaiczne wzorce i modele. Istotną funkcję w kształceniu w okresie poprzedzającym formowanie nowoczesnego społeczeństwa czarnogórskiego odegrała także ustna tradycja ludowa, przekazująca zapisaną w niej naukę, doświadczenie (w tym wzorce postaw i zachowań) następnym pokoleniom. Ta silnie zakorzeniona w czarnogórskiej społeczności „prehistoryczna (archaiczna) szkoła” (*praistorijska škola*) – obecna przez „wychowanie w rodzinie” (*porodično vaspitanje*) i będąca „szkołą życia” (*životna škola*) (terminy Miloša Starovlaha) – pozostawiła znaczące ślady w narodowej mentalności, a jej działanie jest zauważalne również współcześnie.

W okresie poprzedzającym formowanie nowoczesnej kultury czarnogórskiej decydującą rolę w kształceniu odgrywały gęśle, które były „pierwszą szkołą, a gęślarze – pierwszymi nauczycielami narodu” (V. Boljević-Vuleković, *Osnovna škola Boljevići: 1853–1953*, 1966), ale istotne znaczenie miały także monastery, które pełniły funkcję szkół do czasu powstania szkolnictwa świeckiego. Podobnie jak to było w Serbii umiejętność czytania i pisania można było nabyć jedynie w klasztorze – wybierali się tam przede wszystkim ci, którzy chcieli zostać duchownymi oraz dzieci bogatych ludzi pragnących zapewnić im jedyne możliwe na tamte czasy wykształcenie.

Jednym z najwcześniejszych „dokumentów" podejmujących kwestię kształcenia i oświaty – w kontekście oddziaływania zachodnioeuropejskiego oświecenia (→ oświecenie) – jest dzieło (zagadkowej jak na ówczesną Czarnogórę postaci, w dodatku kobiety pochodzącej z rodziny gubernatorskiej) Kateriny Radonjić (1700–?) *Kratki opis o Zeti i Crnoj Gori* (1774). Za najważniejszą tezę książki uznać należy przekonanie o potrzebie odpowiedniego zarządzania Czarnogórą, wzbogacone krytycznym nastawieniem wobec wpływu duchownych na życie obywateli. W dziele autorka podkreśla – w czym uwidacznia się wpływ Paula d'Holbacha (1723–1789) – że niewiedza jest źródłem wszystkich ludzkich nieszczęść, a odrzucenie religijnych klisz i zabobonów uważa za warunek całkowitego wyzwolenia człowieka, w konsekwencji zaś (przez oświecanie ludzi) także społecznej i politycznej emancypacji. Podobnie jak Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) wyraża potrzebę „wychowania narodu do sprawowania władzy", a za Wolterem (1694–1778) dokonuje afirmacji naukowego poznania, które prowadzi do oswobodzenia polityki (→ polityka) z reliktów myślenia mitycznego i potępienia religii (→ religia) (zwłaszcza wyrastającej z niewiedzy i fanatyzmu) jako przeszkody w postępie (→ postęp).

Poziom wykształcenia duchownych, którzy pełnili funkcję nauczycieli, był bardzo zróżnicowany, ale przeważnie mieli oni tylko podstawowe umiejętności. O tym zróżnicowaniu zaświadcza Petar II Petrović Njegoš (1813–1851) w poemacie *Gorski vijenac* (1847) na przykładzie popa Micia, który nie potrafił przeczytać napisanego przez siebie tekstu, i igumena Stefana, którego wykształcenie było „uosobieniem mądrości, jakiej nie zdobył w szkole, ale w wyniku własnej pracy i życiowego doświadczenia". Do kwestii czarnogórskiego kształcenia, ograniczającego się właściwie do wyuczenia na osobę duchowną, odniósł się także Vuk Stefanović Karadžić (1787–1864), który przy okazji wizyty w Czarnogórze w 1836 roku zauważył, że w konsekwencji nieprzerwanego tureckiego zagrożenia dla kraju „niewiedza znów coraz bardziej się rozprzestrzeniła, a jakakolwiek nauka po prostu zamarła" (*Crna Gora i Crnogorci*, 1837). Tak więc za osobę wykształconą uznaje się już kogoś, kto umie – choć w minimalnym stopniu – czytać i pisać, ale umiejętności te (wobec braku jakichkolwiek podręczników i pomocy dydaktycznych) trzeba nabywać samodzielnie i z dużym wysiłkiem. Przeciętny Czarnogórzec nie ma też pojęcia o istnieniu (i znaczeniu) takich dziedzin nauki, jak gramatyka, geografia, → historia czy teologia, gdyż nie istnieje tam żadna zinstytucjonalizowana forma kształcenia (tamże).

Do momentu powstania czarnogórskiego szkolnictwa proces i koncepcja kształcenia nie podlegały żadnej instytucjonalnej (państwowej) kontroli. W takim właśnie trybie działała szkoła Simy Milutinovicia Sarajlii (1791–1847), serbskiego poety i przyszłego nauczyciela Njegoša. Milutinović, uchodzący za romantycznego awanturnika, prowadził zajęcia w różnych miejscach, a przekazywana przez niego wiedza, podobnie jak całe jego życie, nie podlegało żadnym regułom i nie tworzyło żadnego spójnego systemu. Pisze o nim Ljubomir Nenadović (1826–1895): „(…) jak Platon swoim uczniom wykładał, spacerując

po zielonych łąkach i w cieniu drzewa granatu. Czasem w ciągu dziesięciu minut opowiadał im o greckich bogach, o sadzeniu ziemniaków, o filozofii Sokratesa i hajduku Veljku" (Lj. Nenadović, *O Crnogorcima: pisma sa Cetinja 1878. godine*, 1889). W swoim programie kształcenia Milutinović szczególne miejsce poświęcał walkom Czarnogórców z Turkami. Przygotowując uczniów do tego, że kiedyś będą decydować o swoim kraju i narodzie, przestrzegał ich, że – w obliczu nieustannej walki o wolność – muszą nauczyć się ponosić ofiary i cierpieć głód.

Kluczowa dla czarnogórskiej kultury duchowej postać, Petar II Petrović Njegoš (→ Njegoš jako idea), który położył fundamenty pod rozwój Czarnogóry w wielu dziedzinach, m.in. oświatowej, zakładając pierwsze szkoły świeckie (1833/1834), w liście do konsula rosyjskiego Jeremii Gagicia wyrażał wielką radość z powodu „rozwoju nauk i postępującego oświecenia" w ojczyźnie, która dzięki temu doczekała się „oświeconych i wiernych synów, potrafiących jej bronić nie tylko orężem, ale też piórem i umysłem"; wyraźnie też zaznaczył, że „oświecanie to światło, a brak oświecania to ciemność" (*Pismo Jeremiju Gagiću*, 6 XII 1831).

Idee z zakresu kształcenia i wychowania – jako część składowa myśli społecznej w ogóle – do lat 90. XIX wieku były adaptowane z zagranicy mechanicznie, bez należytego dystansu i krytycyzmu. Nie zwracano uwagi, czy przyjmowane idee przysłużą się ogólnemu społeczno-kulturowemu rozwojowi narodu i postępowi w oświacie. Za istotne medium wpływów myśli pedagogicznej uznać należy opracowania tłumaczone na język serbski i chorwacki. W tym okresie nie istniało także zbyt wiele czasopism (tylko „Prosvjeta" i „Učiteljski list"), które propagowałyby nowe idee w tym zakresie. Ich brak uniemożliwił pełny i szybki rozwój idei związanych z kształceniem i wychowaniem.

Małe zainteresowanie tą kwestią w Czarnogórze, jak również znikoma liczba osób, które zajmowały się tym zagadnieniem, brak instytucji naukowych, uniwersytetów i bibliotek, właściwie brak oryginalnej literatury przedmiotu przesądziły, że w tym okresie nie doszło do powstania czarnogórskiej myśli pedagogicznej. Przejmowano za to klasyczne już w tym czasie osiągnięcia zachodnioeuropejskiej pedagogiki i dostosowywano je do warunków czarnogórskich.

Zwrotny dla formowania się idei kształcenia w Czarnogórze okazał się dopiero przełom XIX i XX wieku (do lat 20.). Zaznaczył się wówczas wpływ pedagogicznego realizmu i oświecenia, w których kształcenie (*vaspitanje*) bazowało na wychowaniu w duchu religii, a droga poznania wynikała z bezpośredniego doświadczenia – w czym dostrzegalne były echa koncepcji Jana Ámosa Komenskiego (1592–1670), i na swoistym ogólnym poczuciu humanitaryzmu – co było wpływem idei Jeana-Jacques'a Rousseau. Istotne znaczenie miała także zasada widząca ideał kształcenia i wychowania w dążeniu do osiągnięcia równowagi między szczęściem osobistym i społecznym (za czym opowiadali się materialiści francuscy) oraz liberalna pedagogika młodej klasy mieszczańskiej, która w swojej podstawie była idealistyczna, ale afirmowała także znaczenie

nauk przyrodniczych, co przyczyniło się do zmian w programach szkół podstawowych i średnich.

Do najważniejszych teoretyków kształcenia i wychowania, którzy w tym okresie oddziałali na rozwój tej dziedziny w Czarnogórze, należeli: w zakresie nauczania początkowego (zwłaszcza dzieci z ludu) szwajcarski pedagog (wykorzystujący oświeceniową teorię ogólnego rozwoju i edukacji) Johann Heinrich Pestalozzi (1746–1827), w kwestii roli i zadań nauczycieli główny zwolennik jego teorii, niemiecki działacz społeczny Adolf Diesterweg (1790–1866), w kwestii organizacji kształcenia przedszkolnego (o orientacji humanistycznej) niemiecki teoretyk Friedrich Fröbel (1782–1852), na płaszczyźnie pracy wychowawczej i metodyki niemiecko-austriacki pedagog Friedrich Dittes (1829–1896), a w kwestii narodowej i związków pedagogiki z psychologią Rosjanin Konstantin Uszynski (1824–1870). Ich koncepcje znalazły wyraz w rozprawach na temat ważniejszych zagadnień dotyczących dydaktyki i pedagogiki w Czarnogórze. W latach 80. i 90. XIX wieku największe znaczenie zyskały wolnościowe hasła Dittesa (m.in. *Lehrbuch der Psychologie*, 1873), który twierdził, że idee pedagogiczne odnoszą sukces jedynie na terenie, gdzie kształtuje się szlachetny i wolny duch narodu, a także jego apele o → humanizm, prawdę i sprawiedliwość w życiu publicznym. Duch tej myśli obecny był wówczas u większości czarnogórskich nauczycieli, którzy przekazywali uczniom idee narodowej i społecznej wolności, hasła dotyczące praw człowieka i ludzkiej godności.

Im więcej dawała o sobie znać absolutystyczna władza księcia Nikoli I, tym większy wpływ wywierał konserwatywny (→ konserwatyzm) ideał wychowawczy, zwłaszcza koncepcje Johanna Friedricha Herbarta (1776–1841) i Herberta Spencera (1820–1903). Idee Herbarta zostały przyjęte przez władze oświatowe, a teoretycy bliscy dworowi poświęcili pełną uwagę także jego nauce o przyrodzonej religijności i kwestii całkowitego posłuszeństwa. Aprobatę zyskały również nakreślone przez niego cele wychowawcze i etapy w nauczaniu, które stały się wytycznymi oficjalnie polecanymi nauczycielom w ich metodyce. W związku ze znaczeniem idei Herbarta funkcjonowało wówczas porównanie jego koncepcji kształcenia i wychowania do słońca, które formuje moralny byt każdej jednostki (R. Delibašić, *Razvoj školstva i pedagoške misli u Crnoj Gori 1830–1914*, 1980). Równocześnie w niewielkim stopniu oddziałał socjalistyczny model kształcenia i wychowania, reprezentowany na ziemiach czarnogórskich jedynie przez myśl Svetozara Markovicia (1846–1875) i jego prace na temat oświaty i roli nauczyciela.

Rozwijający się system kształcenia w Czarnogórze w znacznym stopniu był uzależniony od nauczycieli pochodzących przede wszystkim z Wojwodiny, Dalmacji, Serbii i Chorwacji oraz sprowadzanych przez nich programów nauczania, podręczników i pomocy naukowych. Do lat 70. XIX wieku prawie cała kadra pedagogiczna szkół podstawowych pochodziła z Wojwodiny i Dalmacji, nieco później zwiększył się w tym względzie wpływ Chorwatów, a zwłaszcza Serbów (za sprawą uczących się w Serbii Czarnogórców). Ważną rolę w tym

czasie odegrał program dla szkół podstawowych Milana Kosticia (1839–1880), nauczyciela, absolwenta prawa w Peszcie i teologii w Kijowie, który do Czarnogóry przyjechał w 1869 roku. Według niego zadaniem szkoły jest nie tylko nauczenie dzieci czytania, pisania i liczenia, ale również rozwój ich sił umysłowych i talentów, by przygotować je do zdobywania dalszych umiejętności. To, czego nauczą się w szkole podstawowej, powinno im służyć w dalszym rozwoju naukowym, fizycznym, umysłowym i moralnym: „[szkoła] musi w uczniach rozbudzić świadomość, krótko mówiąc, musi im otworzyć oczy" (M. Kostić, *Škole u Crnoj Gori: od najstarijih vremena do današnjeg doba*, 1876). Model kształcenia Kosticia spotkał się jednak z krytyką, głównie dlatego, że kładł zbyt duży nacisk na obecność w nim religii – tymczasem w promowanym wówczas szkolnictwie świeckim za nadrzędny cel uznano rozwój umysłowy młodzieży i zachęcanie jej do poszerzania horyzontów.

W latach 90. XIX wieku w Czarnogórze rozpoczęła się dyskusja nad rolą szkoły w procesie kształcenia dzieci i młodzieży. Koncentrowała się wokół kilku podstawowych zagadnień. Po pierwsze zastanawiano się, na ile szkoła podstawowa jest w stanie dać uczniom odpowiednie wykształcenie i w ten sposób przygotować ich do dalszego kształcenia własnej indywidualnej osobowości. Po drugie podjęto rozważania, na ile wychowawcza rola szkoły zależy od swojej bazy materialnej. Po trzecie istotne okazało się to, jakie czynniki wiążą szkołę z domem rodzinnym i środowiskiem społecznym. Po czwarte – w czym uwidacznia się siła szkoły podstawowej, średniej i wyższej. Po piąte w końcu, czy szkoła podstawowa powinna dawać ogólne wykształcenie, czy tylko uczyć podstawowych umiejętności – czytania, pisania i liczenia. W toku dyskusji podkreślono znaczenie dla jednostki znajomości natury, społeczeństwa i człowieka. Za podstawę kształcenia uznano potrzebę rozwijania „wszystkich najbardziej naturalnych zdolności dziecka" (A. Jovićević, *Učiteljski položaj*, „Prosvjeta" 1900), a więc przede wszystkim rozwój zdrowia i siły dziecka, jego wrażliwości na wszystko, co piękne, i konieczność kształtowania silnej woli i godności. Szkoła jako główny nosiciel pracy kształceniowo-wychowawczej powinna zapewnić uczniom naukową wykładnię zjawisk społecznych i przyrodniczych, ponieważ „przed nauką i wykształceniem powinni się tak samo kłaniać pasterze w swoich chatach, jak i koronowane głowy w pałacach" (P. Kaluđerović, *Značaj narodne škole i narodnog učitelja i važnost pohađanja za vrijeme nastavnog rada*, „Prosvjeta" 1897).

Pomimo wzrastającej roli instytucji szkoły w kształceniu czarnogórscy teoretycy wciąż wielką wagę w tym procesie przywiązywali do roli rodziców i szerzej – całego społeczeństwa, gdyż ich uczestnictwo w wychowaniu jednostki przyczyniało się w konsekwencji do rozwoju narodowego. Pero Kaluđerović zauważył, że „dom rodzinny i szkoła z nauczycielami powinna nam zabezpieczyć narodowy rozwój pod każdym względem" (tamże). Powszechnie jednak najważniejszą rolę w systemie wychowania i kształcenia przypisywano szkole podstawowej, w mniejszym stopniu średniej; natomiast negowało się taką rolę w odniesieniu do szkół wyższych i uniwersytetów. Tak uważał poeta, duchowny,

dyplomata i sekretarz księcia Nikoli I Petrovicia Jovan Sundečić (1825–1900), który podkreślał, że wszystkie negatywne zjawiska społeczne brały początek na uniwersytetach, gdzie ucząca się młodzież stykała się z radykalizmem i rewolucyjnymi ideami (→ rewolucja) uderzającymi w porządek społeczny i prawny. Sprzeciwiał się zatem studiowaniu młodych ludzi z krajów biednych i zacofanych (jak Serbia i Czarnogóra) na zagranicznych uczelniach, skąd przywoziliby nieodpowiednie i niebezpieczne dla swoich krajów hasła (J. Sundečić, *Iz moje bukvice*, „Prosvjeta" 1890). Przekonanie to, nieobce również czarnogórskim nauczycielom w tym okresie, nie mogło jednak zahamować wzrastającej tendencji wysyłania młodzieży na studia zagraniczne.

W latach 90. XIX wieku znaczący wkład w model kształcenia w Czarnogórze wniósł także pochodzący z Wojwodiny Jovan Pavlović (1843–1892), minister oświaty i wyznań, który rozpoczął pracę nad przygotowywaniem czarnogórskich podręczników. Jego zdaniem, by uniknąć negatywnych wpływów z zagranicy, system kształcenia w Czarnogórze należy oprzeć na „nierozdzielnej łączności *čojstva i junaštva*" (→ *čojstvo i junaštvo*), dlatego kładł nacisk na wychowanie moralne. Wszystkie idee adaptowane w Czarnogórze, muszą – w jego ujęciu – przejść przez „czarnogórskie sito i rzeszoto", czyli ulec dostosowaniu do rodzimych warunków. Nie oznacza to oczywiście, że Pavlović sprzeciwiał się adaptowaniu wzorców europejskich, jednak pod warunkiem, że współgrają z czarnogórskim duchem narodowym (*Prosvjeta i škola*, „Prosvjeta" 1899).

Na początku XX wieku najważniejszą rolę w procesie kształcenia w Czarnogórze odgrywała wciąż szkoła podstawowa, która – według wówczas obowiązującego planu oświatowego (*Nastavni plan*, 1902) – powinna stopniowo rozwijać fizyczne i społeczne możliwości dziecka ze szczególnym uwzględnieniem kształcenia religijnego i moralnego. Okres ostatnich 30 lat względnie spokojnego rozwoju kraju sprawił, że – jak zapisano w kolejnym planie (*Nastavni plan*, 1908) – Czarnogóra nie jest już „obozem wojskowym, tylko państwem, a Czarnogórcy przestali być już żołnierzami, a stali się obywatelami". Towarzyszyło temu również przekonanie, że jądrem „całościowego kształcenia" (*ukupno vaspitanje*) nie może być tylko „narodowe kształcenie" (*narodno vaspitanje*).

Kształcenie i oświata zyskiwały także stopniowo coraz większe zainteresowanie ze strony państwa, które dostrzegało w tym systemie istotny czynnik postępu społecznego i ekonomicznego. W 1903 roku książę Nikola I na zgromadzeniu w Podgoricy nazwał czarnogórskich nauczycieli „wspaniałą czetą", która dba o to, by młode serca „biły w rytm dobra, godności i siły ojczyzny", a samo kształcenie określił mianem „owocnej walki w poszukiwaniu piękna w świecie i formowania młodych dusz" (*Odpozdrav crnogorskim učiteljima*, 1903).

W okresie istnienia Królestwa Serbów, Chorwatów i Słoweńców (Kraljevina Srba, Hrvata i Slovenaca – SHS) zagadnienie kształcenia – w zupełnie nowych warunkach społecznych i politycznych – podlegało licznym przeobrażeniom. Zgodnie z konstytucją z 1921 roku szkoły znajdujące się pod opieką państwa powinny zapewniać „kształcenie moralne" (*moralno vaspitanje*) i rozwijać świadomość obywatelską w duchu jedności narodowej i tolerancji wyznaniowej

(nauka religii nie była obowiązkowa i zależała od woli rodziców). Państwo sprawowało całościową kontrolę nad kształceniem, ukierunkowując je w stronę jednostkowego i ogólnego dobra i postępu. Preferowano kształcenie w zawodach ważnych dla ekonomicznego i społecznego rozwoju kraju, ale zapewniono także możliwość nauki wszystkim warstwom społecznym, w zgodzie z ich pragnieniami i możliwościami państwa.

Istotne znaczenie dla jugosłowiańskiego modelu kształcenia miał manifest króla Aleksandra z 1929 roku, który stał się impulsem do dalszego rozwoju wspólnego państwa i ujednolicenia prawodawstwa w różnych dziedzinach, w tym w oświacie. Ministerstwo Oświaty propagowało ideologię jedności państwowej, co miało dokonać się na drodze państwowego modelu kształcenia. Chodziło zatem o ukształtowanie oddanego i aktywnego obywatela, który będzie postępował zgodnie z zasadą tolerancji wobec narodów wspólnego państwa (dlatego też nauczycielom i uczniom zabroniono udziału w organizacjach i stowarzyszeniach o charakterze religijnym).

W czasie drugiej wojny światowej i tuż po niej, wobec zmiany ustroju państwowego na socjalistyczny, zaistniały nowe okoliczności społeczne i polityczne mające duży wpływ na kwestie kształcenia i wychowania. Jeszcze w sierpniu 1944 roku Czarnogórskie Antyfaszystowskie Zgromadzenie Wyzwolenia Narodowego (Crnogorska antifašistička skupština narodnog oslobođenja – CASNO) do najważniejszych zadań nowej władzy i państwa zaliczyło „oświatowo-kulturalne wywyższenie całego naszego narodu" („prosvjetno-kulturno uzdizanje čitavog našeg naroda") (*Uputstvo organa CASNO o mjerama za organizaciju prosvjetnog rada*, CASNO, dok. nr 41). Przedsięwzięto także – podobnie jak w innych częściach Jugosławii – walkę przeciw analfabetyzmowi, organizując kursy czytania i pisania, które miały się odbywać w każdej wiosce. Pierwsza powojenna konstytucja Jugosławii z 1946 roku (wzorowana na radzieckiej z 1936 roku) gwarantowała dostępność oświaty i kształcenia wszystkim warstwom społecznym, ale szczególną uwagę poświęcono zwłaszcza młodzieży i jej rozwojowi, akcentując potrzebę jej ideowej czystości i odcięcie od poprzedniego porządku (przede wszystkim w zakresie religii). W podobnym duchu utrzymany był na przykład pięcioletni plan Czarnogóry na lata 1947–1951, w którym pojawiły się hasła rozwoju oświaty, podniesienia poziomu kultury i zdrowia mieszkańców, postulaty walki z analfabetyzmem, a także faworyzowanie ideologicznej sposobności jednostki nad jej zdolnościami zawodowymi.

Ważną rolę w modelu kształcenia w Czarnogórze, jak i w pozostałych krajach tzw. demokracji ludowej, miał język rosyjski, preferowany przez władze oświatowe w porównaniu z innymi językami obcymi. Jednak w momencie konfliktu Jugosławii z ZSRR (1948) zwrócono uwagę na podręczniki tłumaczone z języka rosyjskiego – odtąd zwiększono kontrole nad nimi i zaapelowano o opracowanie własnych.

Większość dokumentów dotyczących oświaty i kształcenia w Jugosławii, w tym także w Czarnogórze, na pierwszy plan wysuwała konieczność powiązania kształcenia z potrzebami gospodarki kraju. Dopiero od rezolucji X kongresu

(1974) Związku Komunistów Jugosławii (Savez komunista Jugoslavije) położono akcent na jednostkę i jej osobisty rozwój, ale podkreślono, że ludzie coraz częściej dostrzegają potrzebę, by ich własne wykształcenie wykorzystywane w pracy i życiu przyczyniło się do ich spełnienia jako „wolnej socjalistycznej jednostki" („slobodna socijalistička ličnost").

Mimo społeczno-ekonomicznego i kulturalnego rozwoju Czarnogóry po drugiej wojnie światowej w ramach Socjalistycznej Federacyjnej Republiki Jugosławii (Socijalistička Federativna Republika Jugoslavija) przez dłuższy okres nie było sprzyjających warunków umożliwiających powstanie czarnogórskiego uniwersytetu. Utworzono go dopiero w 1974 roku, co oczywiście nie oznaczało, że wcześniej nie było w Czarnogórze ludzi z wyższym wykształceniem. Czarnogórcy zdobywali je na uczelniach w Belgradzie, Zagrzebiu, Sarajewie, Lublanie i Skopju. Brak państwowego uniwersytetu wiązał się jednak z ograniczoną liczbą studiujących, co z kolei wpływało na stagnację w rozwoju kraju w porównaniu z innymi republikami federacyjnymi. Pierwszy rektor nowo utworzonego uniwersytetu Mirčeta Đurović (1924–2011) podczas uroczystej przemowy w dniu jego otwarcia zaznaczył, że jest to wyraz potrzeby, jaką odczuło czarnogórskie społeczeństwo pragnące urzeczywistnić postęp gospodarczy i transformację społeczną. Sam zaś uniwersytet – jego zdaniem – miał być impulsem do „społeczno-ekonomicznego odrodzenia Czarnogóry" (*Spomenica Univerziteta „Veljko Vlahović" u Titogradu*, 1976).

Obecnie w ramach wysiłków zmierzających do modernizacji i włączenia się w realizację standardów europejskich pogrążony w kryzysie system szkolnictwa i kształcenia w Czarnogórze podlega znaczącym przeobrażeniom. W wydanej przez czarnogórskie Ministerstwo Oświaty i Nauki książce *Knjiga za promijene* (2001) przedstawiono perspektywy, strategie, koncepcje, modele przemiany bazujące na zasadach demokratyzacji, odpolitycznienia i transparentności. Zarysowane w niej podstawy znajdują wyraz w nowych planach i programach kształcenia dzieci i dorosłych. Za kluczowe w procesie unowocześnienia i dostosowania systemu kształcenia do wymogów europejskich uznano m.in. potrzebę szerokiej informatyzacji szkolnictwa, jakościowe nauczanie języków obcych, wprowadzenie edukacji ekologicznej i postawienie na jakość wykładanej wiedzy. Chodzi zatem o poszukiwanie takich efektywnych form kształcenia, które charakteryzowałyby się określonym stopniem organizacji, systemowości i racjonalności, a jednocześnie służyłyby wszechstronnemu rozwojowi jednostki i uwzględniały postęp naukowo-techniczny.

Za główny cel tak pojętego kształcenia, podlegającego szerokim systemowym i ideowym przemianom, uznano przygotowanie młodzieży do pracy i zawodu, odrzucając równocześnie wcześniejszą tendencję do traktowania kształcenia partykularnie jako wychowania obywatela do bycia użytecznym dla państwa i narodu. Wciąż ważnym i obowiązującym fundamentem pozostaje tradycja i tradycyjne pojmowanie idei kształcenia opartej na zasadzie → *čojstvo i junaštvo.* Nie mogąc jednak odrzucić zdobyczy nowoczesności (→ nowoczesność), współcześnie w czarnogórskiej myśli pedagogicznej podkreśla się konieczność

syntezy tradycyjnych doświadczeń i najnowszych osiągnięć, które mają przyczynić się do znalezienia odpowiedzi na najistotniejsze kwestie w systemie kształcenia i oświaty w Czarnogórze. Dotychczasowy model łączył pokolenia przez przekaz wcześniejszych doświadczeń i wiedzy, obecnie zaś kształcenie odgrywa istotną rolę w funkcji rozwoju, kreatywności i życiowej zaradności jednostki.

Równocześnie w forsowanym w Czarnogórze systemie kształcenia, zwłaszcza zaś w podręcznikach, zauważalne stają się próby historycznego rewizjonizmu i politycznej ideologizacji. Uczeń szkoły podstawowej i średniej za pośrednictwem używanych w nich książek historycznych nie dowie się, w jakim stopniu Czarnogóra brała udział w wojnie w latach 90. (poza lakonicznym odniesieniem do uczestnictwa czarnogórskich rezerwistów w oblężeniu Dubrownika) czy też ile było ofiar „w imię Czarnogóry, z Czarnogóry i w Czarnogórze” (I. Radonjić i dr., *Što skrivaju i otkrivaju crnogorski udžbenici o savremenoj istoriji Crne Gore*, 2016). Nauczanie historii – odgrywające decydującą rolę w procesie budowania narodowej tożsamości i rozwoju osobowości (*Predmetni program: istorija VI–IX razred*, 2013) – zyskało na wadze w kształceniu młodzieży zwłaszcza po uzyskaniu niepodległości w 2006 roku.

Rozwój idei kształcenia w Czarnogórze przebiegał w trudnych warunkach społeczno-politycznych i kulturalnych kraju, a znaczące na tym tle zacofanie i silna pozycja tradycyjnego modelu wychowania w narodzie uniemożliwiały zaistnienie oryginalnej refleksji na ten temat. Sama idea zaczęła stopniowo zyskiwać na znaczeniu zwłaszcza w drugiej połowie XIX wieku, wchodząc w skład szerszych tendencji modernizacyjnych państwa. W XX stuleciu podlegała silnej ideologizacji, najpierw w okresie istnienia dwóch Jugosławii, potem zaś odegrała istotną rolę w procesie kształtującej się czarnogórskiej odrębności, aż do momentu ogłoszenia niepodległości (2006).

Delibašić R., *Razvoj školstva i pedagoške misli u Crnoj Gori 1830–1914*, Titograd 1980; Jovović R., *Škola u razvoju*, Kragujevac 1998; Miodragović J., *Narodna pedagogija u Srba ili kako narod naš podiže porod svoj*, Beograd 1914; Parlić-Božović Lj., *Obrazovanje i vaspitanje u delima srpskih pedagoga*, Leposavić 2004; Starovlah M., *Istorija školstva u Crnoj Gori,* Podgorica 2007.

Damian Kubik

KSZTAŁCENIE
(Słowenia)

W słoweńskich tekstach kultury ostatnich dwustu lat stosunkowo rzadko (rzadziej niż np. pojęcie *prosveta*) (→ oświata) pojawia się odnosząca się do

formacyjnej semantyki harmonijnego kształtowania pełni człowieczeństwa kategoria *izobraževanje*. Jest ona co prawda obecna wyraźniej w takim właśnie znaczeniu w bazach leksykograficznych od końca XIX wieku – najpierw w wariancie *izobrazba* jako efekt końcowy tego „formowania" w znaczeniu *die Bildung* i *die Formation* (M. Pleteršnik, *Slovensko-nemški slovar*, 1894); później w bliskoznaczności do pojęć *prosveta* i *duševna kultura* (J. Glonar, *Slovar slovenskega jezika*, 1936) czy w pełnym rozumieniu współczesnym reprezentowanym przez akademicki *Slovar slovenskega knjižnega jezika* SAZU (1970–2000), czyli pedagogiczno-filozoficznym, z naciskiem na rozwój duchowy, umysłowy i cielesny, lecz ma tam częściej dominanty „celu" czy „rezultatu". Wynika to z ograniczonego potencjału oryginalnego słownictwa filozoficznego w przeszłości, wyrastającego ze znaczeń określanych dlań w języku niemieckim i aplikowanych przez pośrednictwo austriackie do praktyk administracyjnych (państwowych i kościelnych) czy szkolnych w Słowenii. Stąd wynikała różnorodność stosowanych nieraz wymiennie par pojęć pokrewnych: *Bildung/Erziehung* = *izobraževanje* lub *izobrazba*; (*Aus*)*bildung* [*Allgemeinwissen*] = *izobrazba*, *omika*; *Bildungwesen* = *prosveta* czy *Gestultung* = *oblikovanje*, jak też zbliżone *izobraženost* i *izpopolnjevanje*; większość sprowadzana najczęściej w sąsiednim języku chorwackim do *obrazovanje*. We współczesnych pracach pedagogicznych nabiera również często synonimii względem kategorii wychowania (*vzgoja*), wielokrotnie pod wpływem anglosaskim trywializowanego nawet jako nietrafny odpowiednik ang. *education.*

Normatywny aspekt idei (samo)kształcenia w wyjściowym znaczeniu musieli słoweńscy autorzy zaczerpnąć z germańskiego odczytania bliskiego jej greckiego ideału *paideia*, w którym treść doskonalenia i kultywowania człowieczeństwa („Jaki ma być człowiek?") stanowiła fundament etyczno-pedagogiczny oddziaływania na innych i siebie samego, wzbogacony o nowoczesne narzędzia ulepszania jednostek. Stając się od początku XVIII wieku na Zachodzie coraz widoczniejszą przeciwwagą dla sterowanych centralnie procesów formowania zuniformizowanych charakterów, ten nowy typ oddziaływania doprowadził do rozdźwięku między postulatami autonomizacji i samookreślenia autentycznych jednostek („kultem persony" zgłębiającej wiedzę ogólną) oraz paternalistycznym systemem kształcenia, typowym m.in. dla późnej epoki habsburskiej. Jego planowemu charakterowi – instrumentalizującemu wolę indywiduów – przypadła rola hamulca rozwoju osobowego (obiektywnego i subiektywnego) na rzecz automatyzacji jedynie „umiejętności" przydatnych w odgrywaniu ról społecznych. Oświeceniowa i liberalna geneza „projektu *Bildung*", doformułowana przez Wilhelma von Humboldta (1767–1835), trafiła więc w Słowenii na grunt oporny z racji warunków politycznych i religijnych, wykluczających aż do początku XX wieku wizje – takie jak humboldtowska – „życia w ideach" na korzyść użyteczności wiedzy dla spokoju społecznego i przyziemnego pożytku (→ oświecenie).

Nie oznacza to całkowitego braku dowodów na świadomość istnienia takiego dualizmu postaw. Do Słowenii docierały z Wiednia jeszcze w latach 50. XVIII wieku

niemieckojęzyczne przedoświeceniowe „tygodniki moralne" z ich hasłami nawołującymi do wąskiego w istocie „samoutwierdzania" osobowego dla etycznego dobra katolickich wiernych, krążyły także pisma Rousseau propagujące myśl o społecznym zepsuciu wrodzonej dobrej natury człowieka; po rewolucji francuskiej w Grazu rozwinęli działalność (ok. 1790 roku) słuchacze tamtejszych kursów filozofii, debatując o istocie prawa naturalnego, filozofii Kanta czy zakresie wolności jednostek. Trwałe piętno odcisnęły wśród części wyższego duchowieństwa nauki jansenizmu (→ jansenizm). Instytucjonalnym zapleczem myśli wiążącej interdyscyplinarną wiedzę z ambicjami poznawczymi wykształconych obywateli stała się biblioteka barona Žigi Zoisa (1747–1819), otwierająca podwoje dla poszukujących prawd stojących ponad wiernopoddańczą ufnością w Bogu w imię doskonalenia wszechstronnej ludzkiej osoby. Porządkujący ów fundamentalny dla słoweńskiego życia umysłowego księgozbiór Jernej Kopitar (1780–1844) skatalogował go w 1804 roku w działach ponad 40 nauk, konsultując się ze znanymi prawnikami, historykami, mineralogami czy slawistami. Sam Zois wierzył, że z czasem dorobek ów dzięki rozwojowi ojczystej mowy mógłby przysłużyć się sprawie „upowszechniania wiedzy i uszlachetniania gustu oraz moralności" (Ž. Zois, *Pismo Vodniku*, 1794). Niebawem przez napoleońskie Prowincje Iliryjskie napłyną do kraju przeznaczone na potrzeby wszechnicy wzorowanej na paryskiej nie tylko dzieła Pascala, lecz również bardziej wolnomyślicielskie *exempla* literackie Corneille'a, Racine'a czy Voltaire'a.

Zawartej w nich m.in. idei jednostki wolnej i twórczej, lecz często przegrywającej z presją religii, losu i społeczeństwa nie mogły jako wzorca „ukształtowania wszechstronnego" tolerować austriackie władze oświatowe w Słowenii, toteż w kilku nawrotach przez cały wiek XIX próbowały ją dyskredytować za pomocą instrumentów prawnych – począwszy od antyoświeceniowej ustawy szkolnej z 1806 roku. Wychodziła ona jeszcze z założeń „nauczania wychowującego" dla „wspólnego dobra" Jana Ámosa Komenskiego (1592–1670), co po wydarzeniach 1789 roku nie mogło już być zinterpretowane w duchu idei postępu i doskonalenia samoświadomego człowieka rozumnego. Tym samym przez formalny obowiązek uczęszczania uczniów do szkół podstawowych również w wakacje czy angażowanie żon nauczycieli i kobiet pedagogów klasztorów żeńskich do wyłącznego nauczania dziewcząt robót ręcznych prawo konserwowało stanowy układ ról społecznych w chłopskich prowincjach monarchii (jeszcze w czasach Franciszka Józefa panowała względem płci żeńskiej obsesja kształcenia „zaradnych gospodyń"). Antynomiczna wobec *Bildungstheorie* pedagogika feudalna z natury nie ufała swym wychowankom, stawiając im wysoko poprzeczkę dyscypliny „dla dobra społeczeństwa". Kształcenie gimnazjalne musiało już co prawda uwzględniać rozumowe podejście do materiału zamiast pamięciowego, lecz dawkowane było jednak oszczędnie, by dojrzewające mieszczaństwo wyposażyć jedynie w niezbędne nawyki praktyczne. Z kolei kształcenie na wyższym poziomie – jak w czasach napoleońskich nastawione też na reprodukcję oficerów i urzędników – musiało

konkurować z pierwszeństwem danym edukacji teologicznej duchownych. W każdym z kolejnych porządków polityczno-oświatowych trwało więc przechylanie szali na jeden z członów opozycji de Montaigne'a: *mieux savant – plus savant*.

Praktyczny związek całościowej idei kształcenia z francuskimi wpływami filozoficznymi próbował urzeczywistnić racjonalista i utylitarysta Valentin Vodnik (1758–1819), łącząc zastosowanie języka ojczystego z procesem przyswajania nowej wiedzy (a nie z wychowaniem religijnym). Mając na względzie sformułowanie „krótkich wskazań dla przykładnego i godnego zachowania" (V. Vodnik, *Abeceda za perve šole*, 1811), sporządził praktyczne czytanki o tematyce rolno-hodowlanej, pszczelarskiej i tkackiej, by przez naukę wiedzy stosowanej wypracować postawy odpowiedzialności i zainteresowania własnym rozwojem, a swoją wersję napoleońskiego katechizmu wzbogacił o wykaz jedenastu zobowiązań człowieka wobec innych. Korzystający ze słoweńskich – głównie w Lublanie – bibliotek licealnych w latach 20. kandydaci na księży i nauczycieli posiłkowali się wszak głównie niemieckojęzycznymi pracami pedagogicznymi autorów dalekich od koncepcji oświeceniowo-liberalnych (Johann Kiesewetter, August Niemeyer, Friedrich Resewitz), u których idea wychowania była zwykle nadrzędna wobec idei kształcenia. Panujący w szkołach słoweńskich praktycyzm wynikał też z konfrontacyjnej koncepcji „walki ze złem w dziecku", prowadzonej raczej przez rozbudowany system kar, wychowanie fizyczne ograniczało się do kształtowania nawyków higienicznych, a estetyczne było wyeliminowane. We wzorze osobowym nauczyciela – zgodnie z obowiązującymi wskazówkami administratora oświaty Antona Hyego (1761–1831) – podkreślano zaś bogobojność, poprzestawanie na małym (pożądane także u chłopskich synów), trzeźwość, brak długów, szacunek wobec zwierzchności i dbałość o porządek w klasach (pół wieku później dodano jeszcze walory fizyczne „zdrowego ciała i oka"). Pierwsza cecha siłą rzeczy była upolityczniana, by – jak to określił austriacki rewizor szkolny Heinrich Rottenhan (1738–1809) – w przypadku niepokojów „móc przywrócić porządek społeczny z powołaniem się na wszechmoc Świętości" (maksyma z początku XIX wieku odnotowana w: A. Weiss, *Geschichte der österreichischen Volksschule*, 1904).

Próby przestawienia systemu kształcenia na ogólnorozwojowe tory narodowe podejmował Janez Primic (1785–1823), pisząc w niemieckojęzycznym liście: „Die Bildung des Slaven muss Slavisch sein" (J. Primic, *Pismo Zupanu*, 1811), a w przedmowie do swego elementarza (rękopis ok. 1813) rysując obraz ucznia samoświadomego dzięki zdobytej wiedzy, także literackiej. Jego starania rozbijały się o opór środowiska lublańskiego konsystorza, dla którego definicja idei wolnomyślicielskich (*Schwindelgeist*) była niezwykle szeroka, obejmowała zwłaszcza krytyczne wobec systemu kształcenia produktywnych poddanych książki niemieckie, od których szkoła miała Słoweńców izolować. Z kolei od zgermanizowanych elit intelektualnych, które Matija Čop (1797–1835) tytułował mianem *izobraženci*, trudno było skutecznie wymagać, by choć „zajęły się mową ojczystą" (M. Čop, *Pismo Kopitarju*, 1830). Stan taki był

spuścizną rozdziału ekskluzywnego „kształcenia arystokratycznego” od służącej gospodarce popularyzacji „nauk chlebowych” (*Brotwissenschaften*). Szkoły je aplikujące do 1848 roku były jedyną ostoją formowania umiejętności technicznych służących cechowemu mieszczaństwu, z tradycjami sięgającymi wczesnooświeceniowego dzieła *Untersuchungen vom Meere* Žigi Popoviča (1750), lecz poza nie nie wychodziły. W pozostałych przypadkach chodziło o stworzenie socjosfery wiernych chrześcijan, oddanych sług i pracowitych włościan (matryce zawarte w książce Antona Slomška *Blaže ino Nedica v nedeljski šoli*, 1842), a idea kształcenia sprowadzała się do normatywizacji „poczucia moralności” i separowania od szkodliwego „ducha czasu”. Wykładana na „wydziałach” filozoficznych od 1805 roku pedagogika w nikłym stopniu wpłynęła na tę sytuację, gdyż na przykład idee nowego humanizmu płynące z protestanckich Niemiec zostały w prowincjonalnych regionach Austrii skanalizowane w skostniałej metodyce „szkół łacińskich”. Obrazu dopełniał eklektyzm samych stosowanych zasad pedagogicznych – jak Vincenza Mildego (1777–1853) – w których dominowały dowolnie dobierane elementy przymusu wobec „niezdolnych do zmiany” wrodzonych cech ludzkiej natury. Roussowska zasada humanistycznego kształcenia dla społeczeństwa kulturalnych jednostek nabrała tu zaś treści konserwatywnej – dążenia do utrwalenia w jednostce „boskiej części” tej natury, czyli nienaruszalności jej statusu społecznego jako dzieła Boga. Zróżnicowanie zakresu kształcenia od najmłodszych lat miało w myśl takiej wzbogaconej nieco o odkrycia psychologii teorii XIX-wiecznego cesarstwa skutkować osiągnięciem szczytnego ideału kreacji „człowieka moralnego”, lecz ostatecznie zerwało z oświeceniowym antydogmatyzmem w tych kwestiach.

Cezura Wiosny Ludów wprowadziła na krótko nowe doń podejście, w propozycjach wolnościowych otwierając również drogę wizji przynajmniej równowagi między kształceniem bogatszym w pożyteczne treści ogólne a „tresurą umysłów” – co w Słowenii nie spotykało się z wielkim poparciem ze względu na mocne tu obawy warstw wyższych przed rewoltą ludu. Chwilowy sukces w miarę postępowej zsekularyzowanej pedagogiki Adolfa Diesterwega (1790–1866) (z jego *Wegweiser zur Bildung für deutsche Lehrer* i sentencją o kształceniu ludu jako przygotowaniu jego wyzwolenia) był jednak powiązany z żądaniami dostępu do wiedzy niezależnie od przynależności stanowej, płciowej, religijnej i etnicznej. We wstępie do dokumentu modernizacyjnego szkolnictwa Franza Exnera (1802–1853) z 1848 roku wprost była mowa o powodzeniu działań publicznych w tej dziedzinie tylko przy wsparciu „opinii najrozumniejszych członków narodu”. Także Andrej Einspieler (1813–1888) na łamach almanachu „Slovenska bčela” przypominał, iż „póki Słoweńcy za innymi narodami w wykształceniu i ogładzie pozostaną, będą obcy lepiej wyuczeni politykę za nich czynić” ([pseud.] Svečan, *Omika in izobraženje Slovencev*, 1850). Odwołujący się do ideału *kalokagatia* zwolennicy ruchu nowego humanizmu (jak Friedrich Wolf czy Hermann Bonitz) próbowali wszak nadal realizować go tylko w wybranych środowiskach młodzieży, co niewiele w praktyce oznaczało

dla skłonnych do utrzymania status quo hermetycznych kręgów biskupiego „rządu dusz" w prowincjach słoweńskich, gdzie koncentrację wychowanków na starożytnościach interpretowano jako słuszne odwrócenie uwagi od doczesnych spraw politycznych. Idące jednak od góry ambiwalentne – bo zrodzone z idealistycznej filozofii – wysiłki na rzecz ekonomicznego wzmocnienia mieszczaństwa powodowały przynajmniej próby dyskusji na temat „kształtowania charakteru", roli języków klasycznych (szczególnie greki, nie tradycyjnie utylitarnej łaciny) w edukacji humanistycznej wielorodnych osobowości czy zadań upowszechniania nauk matematyczno-przyrodniczych w gimnazjach (na bazie ustawy szkolnej z 1849 roku, która oddzielała też jasno wiedzę od wykształcenia, a za ważny czynnik ludzkiej natury uznawała język ojczysty [*die angestammte Sprache*]) (→ humanizm). Później spenceryzm strywializuje w znacznej części Europy Zachodniej podobne poglądy.

Dylematy i spory wokół tych tendencji w osłabionej formie docierały na forum słoweńskich dyskusji publicznych. „Zgodnja Danica" Luki Jerana (1818–1896) domagała się w 1862 roku usunięcia ze szkół „bezbożnych" lektur antycznych, pojawiły się też propozycje zastąpienia ich oryginalnymi tekstami Ojców Kościoła w językach niewiele różniących się od starożytnych – Janez Trdina (1830–1905) wspominał te plany jako wspomagane przez Austriaków „bezmyślne rojenia naszych przekupionych zelotów, by owych klasyków wynieść ponad Homera i Sofoklesa" (J. Trdina, *Spomini*, 1868). Lublański nauczyciel Karl Melzer na ministerialne żądania nauczania historii w aspekcie woli Bożej (urzędowe sformułowanie: „Tym lepszy i pobożniejszy uczeń, im więcej się uczy") zareagował poddańczym tekstem *O harmoničnem izoblikovanju duševnosti* [kształceniu duchowości] *na verski podlogi pri navajanju na študij zgodovine* (1853). Jednocześnie w latach 60. twórca słoweńskiego programu liberalno-demokratycznego Fran Levstik (1831–1887) ubolewa nad brakiem w narodzie wiedzy i prawdziwego wykształcenia [*izobraženost*], a Franc Miklošič (1813–1891) czyni w swych gimnazjalnych chrestomatiach wyraźną różnicę między treściami czysto językowymi i głębszymi literackimi (1859). W tych sprzecznych dążeniach zwycięża wszak życiowa praktyka selekcji do dalszego kształcenia: niezależnie od zmian ustawowych i reform różnych szczebli szkolnictwa jej mechanizm sprowadzał się i tak do starannego wyboru przez proboszcza konkretnych chłopskich uczniów, by następnie przez wpływ na ich rodziców i własne rekomendacje kierować ich dalszymi losami. Jedynie zreformowane niemieckojęzyczne uniwersytety wyzwalały z tego łańcucha przyczynowo-skutkowego, choć i tak w najbardziej postępowych regulacjach ich działania z 1848 roku znalazł się zapis o uszlachetnianiu charakteru przez wiedzę i stosowanie dyscypliny. Na tym tle wyróżniała się postawa Josipa Stritara (1836–1923), otwarcie głoszącego – także jako pedagog – wyższość wychowania estetycznego nad moralnym i autoironicznie krytykującego niskie ambicje słoweńskiego czytelnika, przekonanego, iż „jesteśmy szczęśliwsi od pozostałych wykształconych narodów, nie mając ani jednego pisarza słabego" (J. Stritar, *Kritična pisma*, 1867).

Brak mocnego komponentu laickiego w ideologiach odrodzenia kulturalnego Słoweńców (→ kultura) w zasadniczy sposób ograniczał zasięg kompleksowego wpływu idei *Bildung*, mającej przecież w końcu mocne źródło w myśli niemieckiej. Dlatego w działalności najbardziej znanej katolickiej instytucji oświatowo-kształceniowej Towarzystwa św. Hermagorasa (Mohorjeva družba – MD) tak wiele jest niezwykłych osiągnięć praktycznych przy stosunkowo wąskim rejestrze teoretycznych uzasadnień. Oto głos w przededniu jej powołania: „kształcenie ludu [*izobraževanje ljudstva*], wychowywanie patriotycznie nastawionych obywateli i pobożnych chrześcijan" (bp Franc Kutnar, wskazówki dla kanonika, 1845); następnie: „naród podnieść na wyższy stopień chrześcijańskiej kultury i wykształcenia [*izobraženost*]" (manifest założycielski, 1851); „wychowywać lud słoweński, dbając o wykształcenie [*izobrazba*] jego umysłów i serc" (zadania rady MD, 1852); „zamiar kształcenia [*izobraženje*] najprostszego wiejskiego ludu" (korespondencja MD, 1860); znaczenie książki w „kształceniu obecnego pokolenia dla dobra potomnych" (kalendarz MD, 1870).

Marzenia o wykształconych na modłę zachodnioeuropejską (i amerykańską) społeczeństwach południowosłowiańskich snuli w Wiedniu w latach 70. niektórzy bardziej liberalni i świadomi innych systemów ustawodawczych posłowie z ziem słoweńskich czy chorwackich, choć nie miały one wpływu na przeregulowanie rygorystycznej machiny edukacyjno-wychowawczej – mimo rozwiązania konkordatu i uchwalenia ustaw antykościelnych w 1874 roku. Wkrótce młody wykładowca teologii nowotestamentowej Anton Mahnič (1850–1920) rozpocznie krucjatę obozu klerykalnego na rzecz „bogoojczyźnianej" literatury narodowej, a zarazem przeciwko „antymetafizyce" Kanta, emocjonalnej estetyce Schillera i filozofii narodu Hegla. W tym kontekście Janko Kersnik (1852–1897) napisze o marnym duchu etycznym rodaków, którego niszczy „brak wyższych wzorców i narodowość jako środek tylko do osiągnięcia własnych korzyści" (J. Kersnik, *Agitator*, 1885). U schyłku stulecia w hierarchii wartości ideowo-filozoficznych nałożą się na siebie w umysłach światlejszych Słoweńców trzy sfery: wiecznej prawdy tłumaczonej teologicznie, nauki i eksperymentu oraz piękna odkrywanego przez wrażliwą jednostkę (→ racjonalizm). Odzwierciedli ten splot literatura piękna – począwszy od konserwatywnej prozy kręgu Janeza Bleiweisa (1808–1881), przez powieściopisarstwo i nowelistykę nurtu chłopskiego (z jej silnie naturalistycznym ukazaniem jednostki poddanej ciśnieniu czynników biologiczno-społecznych – konfliktów stanowych, lecz i Bożej równowadze świata), do modernistycznej prezentacji bohatera ukształtowanego przez porywy bardziej intuicji niż woli. W żadnej z tych tendencji praktycznie nie wystąpi jednak wtedy kompletna reprezentacja typu postaci o rozwijającej się osobowości, jaką uosabiać miał modelowy wzorzec *Bildungsroman*.

Gdy w okresie 1896–1917 upowszechniały się poglądy społeczne najwybitniejszego przedstawiciela chrześcijańskiego socjalizmu utopijnego Janeza Evangelista Kreka (1865–1917) – ucznia m.in. katolickiego reformisty Wilhelma Hohoffa (1848–1923), a ze Słoweńców w pewnych aspektach Aleša Ušeničnika

(1868–1952) – doszły wreszcie do głosu jego opóźnione już poglądy na istotę szerokiego kształcenia: „Lud winien zostać estetycznie wykształcony [*izobražen*], by być wrażliwym na piękno. (…) Niech się wykształci, by nie stać się ślepym narzędziem w rękach spekulantów" (J. Krek, *Dostavki socijalizmu*, 1906); „Wychowanie całościowe (…) to harmonizacja wszystkich ludzkich sił w jednej majestatycznej harmonii" (tenże, *Moderna veda in religijsko vprašanje*, 1905; w podobnym stylu pisał o istocie samokształcenia i przekazywaniu następcom daru oddziaływania na innych). Popierając gromady rolne oparte na wspólnej pracy i dowartościowujące dumę ubogiego chłopa, występował też przeciw pieniądzowi i studiom akademickim jako przepustkom do salonów i polityki. W rezolucjach Słoweńskiego Chrześcijańskiego Związku Społecznego (Slovenska krščanska socialna zveza, później pod nazwą Slovenska krščansko-socialna zveza) (od 1897) jego zwolennicy niezmiennie akcentowali motywy „kształceniowe": *izobraževalna zveza*, *prava omika*, *estetično izobraževanje ljudstva*, *napredek s pomočjo izobrazbe* itp. Z tego powodu Izidor Cankar (1886–1958) stwierdził po śmierci Kreka na łamach periodyku „Slovenec", iż „miał on chłopa może nie za bardziej uczonego od naszej tzw. inteligencji, lecz z pewnością za bystrzejszego i często lepiej wychowanego" (I. Cankar, nekrolog pamięci J. Kreka, 1919). Solidaryzm ponadstanowy i kształcenie woli z czasem stały się znakami rozpoznawczymi szkoły ogólnonarodowej (→ słoweński personalizm).

Naród „dojrzały do swej wolności" (artykuł redakcyjny, „Glasnik MD" 1919) – dzięki także dziełu wspomnianego Towarzystwa św. Hermagorasa jako wędrownej (dosłownie – również przez objazdowe biblioteki) „ludowej wszechnicy" – wkroczył w nową fazę własnych potrzeb wychowawczych w niepodległej monarchii jugosłowiańskiej (→ postęp). Chociaż z jednej strony nie zaniedbywano programowego szerzenia katolickiej moralności przez „wiedzę powszechną" (Mohorjeva družba we Włoszech, gdzie inne były realia polityczno-etniczne takiej działalności wychowawczej), z drugiej niezbędne stało się nowe ułożenie kontaktów z przedstawicielami innych południowosłowiańskich tradycji etnicznych i społeczno-politycznych. W tym kontekście ważne okazały się zagadnienia kształcenia nauczycieli mających działać jako funkcjonariusze idei wspólnego państwa – stąd dyskusje o roli pedagogiki kultury spod znaku Wilhelma Diltheya i Theodora Litta (Słoweńcy: Karel Ozvald 1873–1946 i Stanko Gogala 1901–1987, rzecznicy uniwersyteckich studiów nauczycielskich; poglądy Franjo Čibeja 1901–1929 na „prawdziwe [= naukowe] kształcenie") czy obowiązkowe kursy języka i literatury serbskiej/chorwackiej. Konstytucja z 1921 roku (*Vidovdanski ustav*) na krótko zagwarantowała świecki charakter szkoły. Jednocześnie rozwijała się sieć tzw. wyższych szkół ludowych, „uniwersytetów" realizujących (w latach 1918–1941, w każdej do 30 uczniów) na wzór brytyjski czy duński (bardziej demokratyczny) cykle wykładów dla dorosłych o szerokiej problematyce w zgodzie z koncepcjami posłannictwa inteligencji w masach w imię zacierania różnic społecznych – wypowiedzi z lat 20. na ten temat wspomnianego Ozvalda i Franjo Žgeča (1896–1961); wpływ tzw. *Volksbildung*. Zaplecze teoretyczne tej aktywności sięgało do tez o odrodzeniu

etycznym, przechodzeniu od kształcenia zawodowego do ogólnego dla „poszukiwania prawdy" i humanizacji codzienności czy o powołaniu do pracy i formowaniu otwartego człowieka (Žgeč). Jako „szkoły myślenia, dyskusji i charakteru" instytucje te miały kształtować generację „mądrych plebejuszy" odporną na wstrząsy społeczne, zorientowaną na przyszłość w miejsce uziemiającej tradycji.

Podczas drugiej wojny światowej rywalizowały jeszcze ze sobą dwa systemy masowego kształcenia – wyrosły ze sfer kościelnych społecznikowski nurt pracy u podstaw (Mohorjeva družba przynosząca „wraz z książką do każdej górskiej chaty także wykształcenie" – artykuł redakcyjny, „Glasnik MD" 1942) oraz partyzanckich szkół (a później znów „uniwersytetów") ludowych, których słuchacze prócz nieregularnej nauki uczestniczyli w „programie wychowawczym" związanym później mocno ze Związkiem Komunistycznej Młodzieży Jugosławii (Savez komunističke omladine Jugoslavije – SKOJ) jako posłańcy, siewcy i żniwiarze, zbieracze ziół leczniczych czy artyści scen amatorskich. Wtedy też wykuwano zręby kolektywistycznej świeckiej szkoły „socjalistycznego patriotyzmu" (→ socjalizm), której ideowość miała kształtować nowego człowieka przy całkowitym odrzuceniu „pedagogiki burżuazyjnej". Treść tego projektu powstała poza Słowenią i została ogłoszona w sposób spójny podczas obrad V kongresu Komunistycznej Partii Jugosławii (Komunistička partija Jugoslavije) (1948) w referacie programowym Milovana Đilasa (1911–1995), poruszającym sprawy „nowego ducha oraz metodyki kształcenia", „pozostałości idealizmu, mistycyzmu i nienaukowego rozumienia przedmiotów nauczania", „niewłaściwie wykształconej kadry" czy „braku obowiązkowego kursu marksizmu na uczelniach". Od 1952 roku wprowadzono we wszystkich szkołach przedmiot „Wychowanie społeczno-moralne" (zamiennik religii, której nauczanie komuniści tolerowali w Słowenii przez kilka powojennych lat). Nauczycielom w latach 1945–1958 aplikowano obowiązkowe szkolenia polityczne, od 1968 roku organizowano przymusowe dokształcanie w miesiącach wakacyjnych, a broszura Miro Lužnika *Smotri in oblike izpopolnjevanja učiteljstva* (1962) kwalifikowała jego rodzaje m.in. jako ideologiczne, ogólnokulturalne i metodyczne.

Podejmowano również próby transformacji ideowych podstaw i misji uniwersytetu, co do Lublany docierało głównie jako reperkusje działań w Zagrzebiu – na przykład w myśl zaleceń Davora Rodina (ur. 1936), ogłaszającego w 1967 roku w sarajewskim „Odjeku" – jako program ogólnojugosłowiański – studium *Ideja socijalističkog sveučilišta*. Zawarte tam refleksje o przezwyciężaniu „mieszczańskiego egoizmu" i prymatu filozofii w kształceniu, „destrukcji tradycyjnej idei uniwersalizmu" szkoły wyższej, rozpadzie jedności nauki i nauczania, oddaniu uniwersytetu „siłom produkcji" czy „socjalistycznym uniwersalizmie" zakładającym odrzucenie „kosmomanii wiedzy-fetysza" na rzecz „małego uniwersum ludzkiej ziemskiej siedziby" służącej „reprodukcji świata techniki" (D. Rodin, *Ideja socijalističkog sveučilišta*, 1967) najlepiej ilustrują kolejną progresywistyczną utopię przekształcenia jednostki ludzkiej. Bardziej

praktyczne jej skutki tenże autor określił w latach 70., rozwijając obowiązującą urzędowo na całym obszarze Socjalistycznej Federacyjnej Republiki Jugosławii – i w Europie Wschodniej – ideę kształcenia ustawicznego (powiązania kształcenia z pracą – „dla niej, z niej i w niej") poprzez stwierdzenie integralności zinstytucjonalizowanego kształcenia politechnicznego i społeczno-politycznego, konieczności rezygnacji ze „studiów na rzecz gotowych podręczników" i przyjęcia konceptu „pracy wyzwalającej" – od „dysfunkcjonalnych" zależności społecznych. Nie tracąc z oka uwarunkowań historycznych, opowiedział się nie za „tradycyjną" wizją kształcenia określaną w tym czy innym kierunku, ale za pragmatycznym „wbudowaniem zdolności człowieka do uczenia się" w odpowiedni segment potrzeb (→ nowoczesność).

Ten rodzaj pragmatyzmu, który słoweńscy autorzy powielali u siebie wtórnie głównie na łamach periodyki pedagogicznej i marksistowskiej w latach 70., wyrastał z rosnących ambicji teoretyków socjalizmu samorządowego, by starzejącą się ideologię „braterstwa i jedności" narodów zastąpić emblematyką sukcesu ekonomicznego jako politycznym spoiwem państwa. *Homo oeconomicus* miał tu więc posłużyć za produkt kształcenia celowego ku powodzeniu wspólnot „pracy zrzeszonej", do których należały również szkoły – stąd też wywodzi się określenie „reprodukcja kadr" (zamiast ich „kształcenie") – czy zamazywanie podziału na pracę umysłową i fizyczną albo też negowanie kształcenia „abstrakcyjno-humanistycznego" nakierowanego na przeszłość.

Po załamaniu się tych teorii po 1991 roku w wypowiedziach słoweńskich filozofów i pedagogów z kategorii *Bildung* w rozumieniu historycznym aktualny pozostał niemal nieosiągalny ideał formacyjnego wychowania z uwzględnieniem indywidualnych predyspozycji wychowanka. Dystans do pożyteczności wiedzy i świadomość jej nieostateczności zderzyły się ponownie z wyzwaniami epoki, w której już nie „wiedza zbawcza" jest powołaniem ucznia, lecz jej praktyczne zastosowanie: „Pomóc Słoweńcom odzyskać (…) ludzką, narodową i chrześcijańską (samo)świadomość przez akcję nowego upiśmiennienia w czasach odwracania się ludzi od książki" (deklaracja połączonych towarzystw św. Hermagorasa, 1992). W 1991 roku kończy się proces przemianowywania akademii pedagogicznych na wydziały uniwersyteckie, co instytucjonalizuje poglądy zwolenników „wysokiego" kształcenia nauczycieli z lat 20. Odradza się wreszcie nigdy niewyczerpany w Słowenii spór o zasadę świeckości szkoły. Chociaż została ona usankcjonowana ustawowo na wzór francuski i amerykański, głośna także za granicą książka Zdenko Kodelji (ur. 1952) *Laična šola. Pro et contra* (1995) okazała się czułym barometrem społecznych nastrojów wobec zjawisk światopoglądowego formowania uczniów. Rozważa się w niej m.in. historyczno-prawne i filozoficzno-teologiczne aspekty laicyzacji kształcenia i oświaty, przypominając obowiązującą w Kościele powszechnym od XIX wieku zasadę tezy (homogenicznego społeczeństwa katolickiego) i hipotezy (czasowej koegzystencji z innymi wyznaniami w celu uniknięcia „większego zła"), przełomowe dla świeckiego wychowania przesłanie encykliki Jana XXIII *Pacem in terris* oraz przeformułowanie kościelnej idei tolerancji jako wymuszonego

„znoszenia zła” (→ klerykalizacja). Kodelja porównuje także sytuację słoweńską z pobliską Austrią, gdzie lekcje religii pozostały w końcu w programach szkolnych na mocy konkordatu, jak też podkreśla ciągły opór słoweńskich teologów wobec idei „szkoły neutralnej” – utożsamianej przez niego z tysiącletnią *schola publica* o tożsamości wyznaczanej zawsze przez władze państwa. Podkreśla również jej kluczowe zadanie chronienia uczniów przed wpływem wzajemnie skonfliktowanych doktryn religijnych, aprobując przyjęty obecnie model nazewnictwa przedmiotu „Religie [w liczbie mnogiej, jako prezentacja opisowa] i etyka”.

Taki punkt dojścia refleksji nad kształceniem nie jest zaskakujący w kraju, w którym rozumiane było ono zazwyczaj w kontekście „formacyjnych” pojęć z niemieckiego obszaru językowego okresów oświecenia i romantyzmu, ale długo nie znajdowało twórczego oddźwięku i było spłaszczane w upolitycznionym wymiarze działań oświatowych. Gdy natomiast jego wykładnia dojrzała do źródłowego znaczenia filozoficznego oraz jako tolerancyjnej zasady pedagogicznej (pozbywając się elitaryzmu), musiała stale być konfrontowana z restrykcyjnym modelem oficjalnego szkolnictwa. Aż do lat międzywojennych XX wieku tak pojmowana kategoria *Bildung* cechowała w większym stopniu świadomość społeczników słoweńskiego obozu liberalnego z jego ciągłymi dylematami etycznymi i politycznymi, natomiast w warunkach drugiej Jugosławii uległa skutecznemu wykorzystaniu przez ideologów robotniczo-chłopskiego egalitaryzmu.

Kodelja Z., *Laična šola. Pro et contra*, Ljubljana 1995; *Krekov simpozij v Rimu*, ur. E. Škulj, Celje 1992; Schmidt V., *Zgodovina šolstva in pedagogike na Slovenskem*, knj. 2–3, Ljubljana 1988.

Lech Miodyński

HUMANIZM

HUMANIZM
(Bośnia i Hercegowina)

Kultura bośniacka, pozostając przez stulecia w kręgu wpływów zarówno myśli zachodnioeuropejskiej, jak i świata islamskiego, nie wypracowała w zasadzie spójnej i jednoznacznie wyprofilowanej refleksji na temat humanizmu, a toczące się wokół tego zagadnienia nieliczne dyskusje w obszarze naukowym, prasie i literaturze tylko potwierdzają jej pograniczny charakter, a więc ścieranie się myśli kształtowanych w dwóch odrębnych kręgach cywilizacyjnych i w ramach trzech różnych modeli kulturowych.

W XIX i XX wieku debaty o humanizmie definiowanym (choć najczęściej nie *explicite*) jako system intelektualnych i moralnych przekonań przydających człowiekowi i ludzkości najwyższą wartość toczą się w różnych kierunkach. W tekstach XIX-wiecznych pisarzy i działaczy oświeceniowych odnaleźć można ślady myślenia o humanizmie w duchu socjalizmu utopijnego. W XX wieku rozpatruje się go – po pierwsze – w kontekście filozofii marksistowskiej i zagadnień takich jak → postęp, → nowoczesność i modernizacja, postulując najczęściej bardziej ludzki wymiar zachodzących zmian. Po drugie, humanizm omawia się na gruncie myśli i religii islamskiej, wykazując jej źródłowy charakter w odniesieniu do tego pojęcia. W tym przypadku bośniacki wariant w skali światowej nie jest unikatowy; teksty np. francuskich autorów podejmujących kwestię humanistycznego wymiaru islamu obecne są także w przestrzeni Bośni i Hercegowiny (dalej: BiH). Po trzecie, zauważalna jest, zwłaszcza w lokalnej prasie, obecność problematyki humanizmu rozumianego w duchu humanitaryzmu, już nie tyle w refleksji teoretycznej, ile na przykład w odniesieniu do codzienności wojennej czy powojennej lat 90. XX wieku.

Wyraźne ukierunkowanie na stworzenie szczęśliwego, etycznie sprawiedliwego (w duchu wspomnianego już socjalizmu utopijnego) i bardziej „racjonalnego” społeczeństwa funkcjonującego na fundamencie naukowego rozumienia rzeczywistości wysuwa w wielu pracach bośniacki Serb Vasa Pelagić (1833–1899), duchowny prawosławny, działacz oświeceniowy i nauczyciel. We wstępie do największego dzieła *Narodni učitelj* (1893) komentuje współczesną mu tendencję do wykorzystywania działalności naukowej i kulturalnej na rzecz dobrobytu i rozwoju nie tylko jednostek, ale i ogólnie całej ludzkości. Wątek ten powraca w innych tekstach. W *Umovanje zdravog razuma* (1897) Pelagić pisze: „Największą świętością na świecie jest taka rzecz, która może naocznie

pokazać i ustanowić tutaj na ziemi uczciwe i rozumne, braterskie i jednakowo sprawiedliwe oraz szczęśliwe życie dla wszystkich członków ludzkich narodów".

Tematyka dobra jednostki, jej wolności i możliwości emancypacji, ale też pochylenia się nad biedą i zacofaniem bośniackiego społeczeństwa obecna jest w m.in. w relacjach z podróży (*Putovanje iz Sarajeva za Carigrad*, 1852) bośniackiego franciszkanina Ivana Franja Jukicia (1818–1857). Z kolei wątek potrzeby wprowadzenia reform socjalnych, które zapewniłyby polityczną, społeczną, gospodarczą i kulturalną równość lokalnej społeczności podjęty został przez tego samego autora w napisanym w 1850 roku apelu do sułtana tureckiego *Želje i molbe kristjanah u Bosni i Hercegovini* (tekst opublikowany w zbiorze *Zemljopis i povestnica Bosne* w 1851 roku w Zagrzebiu). Problematykę troski o najbiedniejsze warstwy społeczeństwa poruszała również Staka Skenderova (1831–1891), przede wszystkim w dziele *Ljetopis Bosne 1825–1856*.

Rozważania mieszczące się w pierwszym ze wskazanych nurtów XX-wiecznych podjął m.in. w latach 70. Arif Tanović (1925–2010), profesor filozofii na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu w Sarajewie, autor m.in. rozprawy doktorskiej *Bertrand Russell: filozof i humanist* (1972) i wydanej w 1979 roku książki *Humanizam i progres*. W drugiej ze wskazanych publikacji Tanović, wychodząc z założenia o nieuchronności postępu i świadomości krytyki, z jaką spotkał się on już w XVIII i XIX wieku, postuluje ustanowienie humanizmu jako jego kryterium. Filozof interpretuje progres jako kategorię w istocie społeczną, tożsamą z linearnie rozumianą historią świata i ludzkości, postępującą ku doskonalszym formom bytu. Takie rozumienie idei implikuje koncepcję człowieka jako istoty otwartej, która ciąży ku doskonałości na drodze samopotwierdzenia i samodoskonalenia. Za sprawą tego typu ontologiczno-antropologicznej podstawy, jak wskazuje Tanović, rozwinęły się różne koncepcje humanizmu: helleński, chrześcijański, renesansowy, racjonalistyczno-oświeceniowy, naturalistyczno-ewolucjonistyczny, egzystencjalny, marksistowski. Mając na uwadze mnogość postaci zjawiska, filozof pyta o jego wariant uniwersalny. Uznaje, że powszechnie akceptowaną istotę pojęcia *humanum* tworzy kilka zasad: 1) traktowanie człowieka jako podstawy i najwyższej wartości; 2) opowiadanie się za fundamentalnym prawem jednostki do wolnego rozwoju; 3) praktykowanie tolerancji i solidarności; 4) podtrzymywanie pokoju na świecie i odrzucanie wszelkich form destrukcji ludzkiej cywilizacji i kultury. Wskazane reguły, jak zaznacza, nie pretendują do miana jakiejkolwiek systematyzacji, a przedkładana definicja humanizmu do bycia definicją naukową. Jest raczej pragmatyczna. Zasady humanizmu powinny być osiągalne, przyczyniać się do realnej emancypacji ludzi, umożliwiać i wspierać postęp ekonomiczny, naukowy, moralny, społeczny, polityczny i kulturowy. De facto zatem na poziomie funkcjonalnym Tanović zrównuje humanistyczny aspekt wszelkiego działania z progresem.

W podobnym duchu, czyli postulując coś na kształt „realnego humanizmu" Tanovicia, pod którym to pojęciem rozumie się ogólną troskę o potrzeby człowieka, jego rozwój, realizację szczęścia, zapewnienie mu godności, pisze Darko Božuta, autor książki *Pismo Obami ili Sarajevska globalna humanistička*

deklaracija (2012). W „praktycznym podręczniku", jak mówi o publikacji autor, przeciwstawia się humanistyczny ideał – „jedyną prawdziwą drogę i naszą wielką szansę, jeśli chcemy stać się rzeczywiście ludzkimi stworzeniami" – feudalnemu porządkowi, który chroni zazwyczaj sam siebie i prowadzi do bogacenia się elit kosztem innych warstw społecznych. Podobnie jak Tanović Božuta przedkłada praktykę życiową nad definicje i myślowe konstrukcje: „Humanizmem nie jest mówienie o humanizmie, ale aktywne działanie w tym ogólnoludzkim kierunku. (…) Humanizm nie jest aktem afirmacji siebie, ale innego, i to jest jego istotą" (tamże). Choć książka odnosi się do realiów regionalnych – bośniacko-hercegowińskich – i ma na celu m.in. „wyciągnięcie" BiH ze stanu duchowej i ekonomicznej degradacji, zwrócenie jej należnego miejsca w Europie i na świecie, wskazanie drogi osiągnięcia jedności państwowej, to dotyczy wartości uniwersalnych, opiera się na wyjaśnieniu prawdy, która zawiera się, zdaniem Božuty, w idei humanizmu. „Sarajewska globalna deklaracja humanistyczna" przedkłada bowiem zasady i definicje globalnego humanizmu, czyli humanizmu humanitarnego, którym obejmuje się wszelkie możliwe skojarzenia i który może być dowodem na istnienie jednorodnej i racjonalnej płaszczyzny mentalnej dla zwolenników zarówno ateistycznego, jak i religijnego światopoglądu. Ponadto dokument ten, jak relacjonuje autor, ustanawia zasady ludzkiego zachowania, a tym samym i podstawy politycznych i demokratycznych procedur.

Inny kierunek myślenia proponują autorzy wyprowadzający humanizm z religii islamskiej. W tym przypadku narrację zazwyczaj otwiera wywód krytyczny na temat wybranego aspektu rzeczywistości Zachodu. Alija Izetbegović (1925–2003) w książce *Islam između Istoka i Zapada* z 1996 roku rozdział zatytułowany *Smisao humanizma* rozpoczyna od przeciwstawienia światopoglądu materialistycznego, scjentystycznego, ewolucjonistycznego stanowisku religijnemu (→ religia). Wspólne, jak zauważa, dla Epikura w okresie antycznym i Paula d'Holbacha w oświeceniu przekonanie, że celem ludzkiego życia jest dążenie do rozkoszy i unikanie bólu, staje się przyczynkiem do podjęcia refleksji na temat zachodnioeuropejskiego materializmu i ewolucjonizmu. Obydwa te pojęcia przywracają człowiekowi pamięć o jego pochodzeniu, ustanawiają kontynuację między nim a światem zwierzęcym, znoszą antynomiczność natury i kultury, ukazują ludzki kolektyw jako „stado w cywilizowanej formie". Tymczasem podobieństwo człowieka i zwierzęcia zawiera się w mechanicznym aspekcie ich bytowania, a to, co stanowi o godności jednostki ludzkiej, o jej człowieczym/humanistycznym wymiarze, to duchowość będąca wynikiem aktu stworzenia, nie zaś procesu ewolucji. Na planie duchowym też realizuje się równość ludzi. Odejście zatem od perspektywy religijnej skutkuje pojawieniem się nierówności – rasowych, narodowych, klasowych i politycznych. Świątynia zaś, gdzie ubogi i ślepiec stoją wraz z królem i mocarzem, jest według Izetbegovicia stałym świadectwem równości i w niej dochodzi najpełniej do głosu sens humanizmu.

Jeszcze dobitniej ukazuje islam jako źródło humanizmu Dževad Karahasan (ur. 1953) w artykule *Islam, modernost i humanizam* („Forum Bosnae" 2001,

br. 14/01). Wychodząc od przypomnienia zamachu w Nowym Jorku 11 września 2001 roku i narracji na jego temat, które oscylują, jak podaje Karahasan za Salmanem Rushdie, wokół trzech tematów – islam i polityka, islam i nowoczesność/Zachód oraz islam i zachodni humanizm, de facto próbuje wykazać ich nieprzystawalność do rzeczywistości islamskiej oraz fakt, że takie ustawienie dyskursu sugeruje nieznajomość i/lub niezrozumienie religii, którą wyznaje. Karahasan nie zgadza się m.in. z tezą zawartą w postulacie Rushdiego dotyczącym konieczności przyjęcia przez świat islamski sekularno-humanistycznych zasad, na których opiera się zachodnia nowoczesność, co miałoby pomóc w przezwyciężeniu terroryzmu. Abstrahując od tego, że zaproponowane ujęcie tematu sugeruje związek terroryzmu z islamem, czemu sprzeciwia się Karahasan, zauważa on, że Rushdie nie precyzuje, o jaki wariant humanizmu mu chodzi, ale nie bierze też pod uwagę, że islam wypracował własne jego rozumienie. Karahasan wskazuje, że tradycja europejska zna trzy typy humanizmu: antyczny, późnorenesansowy powiązany z ponownym odkryciem ciała i niemożliwy do pomyślenia bez syntezy dziedzictwa chrześcijańskiego i antycznego oraz ten, który dominuje w zachodnich kulturach mniej więcej od XVIII wieku, a który można by określić mianem racjonalistycznego lub oświeceniowego. Definicję humanizmu islamskiego wyprowadza natomiast z teologii i wiąże ją z miejscem, jakie przysługuje człowiekowi w hierarchii istnienia: „Humanizm, naturalnie, nie jest tylko relacją społeczeństwa do jednostki i relacją człowieka do siebie [samego] (…), jest również relacją człowieka do innych żywych istot i form istnienia". Jak zauważa Mile Babić, do którego odwołuje się Karahasan: „Nie może człowiek (…) w jeden sposób odnosić się do ptaków i wody, a w zupełnie inny do siebie – wcześniej lub później te dwie relacje się pokryją, tak jak wyobrażenie o ludzkim ciele jako maszynie, które dzisiaj dominuje w zachodniej kulturze, jest odbiciem mechanicznego obrazu świata, który tej kulturze narzucił scjentyzm" (tamże). Mechanicyzmowi zachodniej wizji człowieka przeciwstawia Karahasan wariant islamski – jednostce ludzkiej we wszechświecie przypada w nim bardziej pozycja *oikonomos* niż *despotes*, a więc tego, który zarządza domem. Zgodnie z teologią islamską bowiem człowiek zajął wysokie miejsce w hierarchii istnienia – dostał wszelkie dary, których nie mają aniołowie, dlatego też na drabinie istot stoi wyżej od nich. Jego pozycję w świecie określa także fakt, że odpowiedzialność za świat pierwotnie ofiarowana przez Boga niebiosom i wzgórzom, wobec ich odmowy przyjęcia powinności przypadła człowiekowi. O ile zatem kultura zachodnia dochodziła do humanizmu, niejako wyzwalając się z relacji z Kościołem i teologią, o tyle świat islamski wzrastał na światopoglądzie łączącym perspektywę humanizmu z religią.

Wątek ten wysuwa w pracy *Islam ovdje i sada* (1994) także Mustafa Cerić (ur. 1952), wskazując, że europejski humanizm jest wynikiem dialogu między intelektualistami świeckimi i duchownymi i że kończy okres dogmatyzmu kościelnego, który powstrzymywał rozwój nauki w średniowieczu. Jako że zachodnia wizja historii zdominowała wyobrażenia na temat świata, z czasem

także humanizm promowany przez tę cywilizację urósł do rangi „kategorii globalnej", co zrodziło potrzebę ustanowienia go podstawą wszelkich praw. Wówczas i Kościół katolicki inkorporował ideę, a aktualnie tłumaczy jej zasady jako leżące u podstaw religii chrześcijańskiej. W narracji tej centralną postacią jest człowiek. Teocentryzm, zdaniem Cericia, zastąpiony został homocentryzmem. Tymczasem idea humanizmu w świecie islamskim nie ma związku z europejskim oświeceniowym racjonalizmem – wyrasta z teologii islamskiej.

Problematyka humanizmu w BiH powraca także w kontekście wojny lat 90. XX wieku lub jej skutków na łamach lokalnej prasy codziennej i w literaturze. Silnym impulsem, który przyczynił się do popularyzacji tematu, były wizyty w Sarajewie Susan Sontag (pierwsza w 1993 roku) i wyreżyserowany przez nią spektakl na podstawie dramatu Samuela Becketta *Czekając na Godota*, wystawiany w Teatrze Młodych (Pozorište mladih) w Sarajewie, które zwróciło uwagę światowej opinii publicznej na wojenną rzeczywistość BiH. Współcześnie temat powraca pod wpływem rozmaitych wydarzeń. W czerwcu 2017 roku w Światowy Dzień Uchodźców Semiha Borovac, minister ds. praw ludzkich i uchodźców BiH, postulowała, aby ze względu na humanizm, jaki świat okazał pod koniec XX wieku względem bośniackich obywateli szukających azylu poza granicami Bośni i Hercegowiny (2,2 mln uchodźców, z czego 1,2 mln znalazło schronienie w około 100 krajach na świecie), wykazać zrozumienie wobec osób aktualnie będących w podobnej sytuacji i wesprzeć je w poszukiwaniu bezpiecznego domu („Oslobođenje", 20 VI 2017). Tematyka humanizmu pozostaje aktualna na przykład w odniesieniu do fotografii dziennikarskiej, wokół której podejmuje się refleksję o prawie do prywatności ofiar przemocy, granic w ukazywaniu zbrodni, manipulacji dokonywanej za pomocą fotografii w mediach (*Humanizam i etičnost foto-novinarstva*, „Mediacentar Online", 20 X 2008). Samo przywołanie pojęcia „humanizm" służy często jako kryterium oceny rzeczywistości w relacjach dotyczących zbrodni wojennych lat 90. XX wieku (np. E. Ramić, *Genocidni entitet opominje čovjeka i civilizaciju kada je humanizam poražen u BiH*, „Bošnjaci.net", 8 I 2014). Wśród współczesnych pisarzy tematykę wiążącą humanizm/humanitaryzm i realia wojenne poruszają m.in. Alma Lazarevska, Nenad Veličković i Tvrtko Kulenović.

W BiH ujawniają się zatem różnorodne, często niespójne tendencje. Z jednej strony słyszalne są głosy XIX-wiecznych autorów domagających się społecznej sprawiedliwości i dobrobytu dla ludzkości jako takiej. Zaznacza własne stanowisko również Tanović, a wykorzystując (neo)marksistowskie słownictwo, pisze o „dezalienacji i postępie", reprezentuje więc humanizm socjalistyczny wyrosły głównie na gruncie praktyk wschodnioeuropejskich i wierze w jugosłowiańską ideologię przezwyciężania partykularyzmów. Obecna na rynku wydawniczym jest także książka mało znanego Božuty, prezentująca humanizm jako utopię globalnego porządku etyczno-politycznego, opartego na tzw. wartościach ludzkich, będąca wynikiem doświadczenia wojny i zagranicznej protekcji w BiH. W końcu na gruncie myśli islamskiej wyraźne jest włączanie humanizmu do własnego dziedzictwa albo raczej wykazywanie jego temporalnego

pierwszeństwa względem „zachodniego wariantu", wynikające z jego wielowiekowego osadzenia w kulturze islamu, która określa odmienne miejsce człowieka w porządku natury.

Cerić M., *Islam ovdje i sada*, Press centar Armije Republike BiH, 1994; Izetbegović A., *Islam između Istoka i Zapada*, Novi Pazar 1996; Karahasan Dž., *Islam, modernost i humanizam*, „Forum Bosnae" 2001, br. 14/01, s. 181–192.

Anna Boguska

HUMANIZM
(Bułgaria)

W pierwszym słowniku języka bułgarskiego Najdena Gerowa (1823–1900) leksem „humanizm" (i pochodne) nie występuje. Rejestruje go słownik encyklopedyczny z 1907 roku, który podaje, że jest to system kształcenia (→ kształcenie – Bułgaria) oparty na nauce „starych" języków wraz ze starożytną historią i filozofią, mający na celu „złagodzenie obyczajów" (*смекчение на нравите*). W ten sposób udokumentowana zostaje definicja odsyłająca do pierwotnego użycia tego pojęcia – u Friedricha Niethammera (1766–1848) – w opozycji do nastawionej na praktyczną formację młodzieży w duchu filantropizmu (*Der Streit des Philanthropinismus und des Humanismus in der Theorie des Erziehungs--Unterrichts unserer Zeit*, 1808). W tym sensie „humanista" to, po pierwsze, uczony zajmujący się „starymi językami". Co istotne, jako drugie znaczenie podaje jednak: „człowiek, który współodczuwa wszystko, co ludzkie" (lub „współczuje wszystkiemu, co ludzkie"), co wskazuje na szersze rozumienie, w kluczu filozoficznym odsyłające do koncepcji humanizmu renesansowego Georga Voigta (1827–1891) (*Wiederbelebung des classischen Alterthums oder das erste Jahrhundert des Humanismus*, 1859), a w każdym razie pozostające w związku z myślą niemieckiego oświecenia i ideą *Humanität*. Derywaty *хуманитарен* i *хуманен* odsyłają do pojęcia „człowiek" i do idei postawy „ludzkiej" (humanitarnej). Aktualizowane są tu sensy bułgarskich leksemów *човеколюбив* i *човещина*. W słowniku Gerowa to drugie jest określeniem człowieczeństwa i okazuje się kluczowe w rozumieniu pojęcia „humanizm" na gruncie nowoczesnej kultury bułgarskiej.

Podwójne odniesienie – filologiczne i filozoficzne – widoczne jest w kolejnych ujęciach leksykograficznych okresu międzywojennego. W encyklopedii z 1936 roku humanizm to „doktryna humanistów z okresu renesansu", którzy spuściznę starożytną uznawali za wzorzec do naśladowania. Jako drugie znaczenie podane jest „ubóstwienie ludzkości" (*боготворение на човечеството*), co kieruje do filozoficznych implikacji renesansu. Ponieważ *хуманитарен*

odsyła do „spraw ludzkości" i jej dobra, tym właśnie przymiotnikiem określone są również nauki, które badają – zgodnie z ujęciem filozofii idealistycznej – „duch ludzki" i jego przejawy, a więc „nauki humanistyczne" (*хуманитарни науки*). Jednak pozytywne wartościowanie najlepiej odsłania rzeczownik odsyłający do „ludzkiej" postawy moralnej: *хуманност* – człowieczeństwo, dobro, umiłowanie ludzi (*човечност*, *човещина*, *доброто*, *човеколюбие*). I właśnie w tej perspektywie rozgrywają się przesunięcia znaczeń na gruncie kultury bułgarskiej.

Pierwsze bułgarskie podręczniki do historii powszechnej to przekłady wydań rosyjskich z drugiej połowy XIX wieku. W tym ujęciu występuje określenie „humaniści", a nie „humanizm". Mowa jest o nich w kontekście „odrodzenia nauk i sztuk" we Włoszech, co odsyła do tworzącej się wówczas w Europie Zachodniej refleksji nad renesansem jako nowej epoce otwierającej ludzkość na czasy nowożytne. Jednak bezpośrednim odniesieniem jest tu reformacja (→ reformacja – Bułgaria). Według podręcznika *Всеобща история* Dmitrija Iłowajskiego (1832–1920), w tłumaczeniu Dragana Manczowa (1834–1908) (wyd. 3, 1885), „wielki spór" między „humanistami" i „scholastycznymi obskurantami" „przygotował umysły do reformacji Kościoła katolickiego". Humaniści to ludzie studiujący dziedzictwo starożytne, biorący udział w walce przeciw ignorancji i zniewoleniu wynikłym z faktu dominacji religii katolickiej. W analogicznym podręczniku Pawła Winogradowa (1854–1925) z 1896 roku, w tłumaczeniu Naczo Naczowa (1853–1916), odrodzenie jest ukazane w świetle upadku Kościoła i jako wyraz walki o wolność jednostki. Poglądy „humanistów" są przedstawione bardziej szczegółowo – w opozycji do światopoglądu średniowiecznego – jako postawa broniąca „praw i godności człowieka". W tym ujęciu kształcenie (→ kształcenie – Bułgaria) według wzorca klasycznego jest narzędziem i źródłem walki. Perspektywa antykatolicka i oświeceniowa zarazem dominuje w wizji humanizmu jako ideologii świeckiej (→ sekularyzacja – Bułgaria), stawiającej w centrum ideę człowieczeństwa i w tym sensie zyskującej status moralnego imperatywu wykraczającego poza ideę „złagodzenia obyczajów".

W wydanym w Bułgarii w 1905 roku podręczniku do historii nowożytnej Rosjanina Nikołaja Karejewa (1850–1931) humanizm to nie tylko synonim renesansu, ale wręcz najlepsze określenie dla tej epoki, po pierwsze dlatego, że tak określali się ówcześni ludzie, po drugie dlatego, że „był początkiem kultury świeckiej nowego czasu" (→ nowoczesność – Bułgaria); to przez humanizm dokonała się sekularyzacja myśli i życia ludzkiego (→ sekularyzacja – Bułgaria). Kultura nowożytna opiera się na ruchu humanistycznym XIV–XVI wieku. Co ciekawe, Karejew krytykuje włoski humanizm jako doktrynę egoistów i cyników, a więc ludzi niemających stałych poglądów politycznych i piastujących dochodowe stanowiska kościelne, i przeciwstawia go niezależnemu religijnie i nastawionemu patriotycznie humanizmowi niemieckiemu.

Antykatolickie tendencje widoczne są również w podręcznikach do historii autorów bułgarskich z okresu międzywojennego. Wydaje się jednak, że jeszcze

wyraźniej zaznacza się w nich linia oświeceniowa (→ oświecenie – Bułgaria; → reformacja – Bułgaria). Humanizm staje się tu synonimem „epoki odrodzenia" jako początku „Nowego Czasu" czy też „Nowej Historii", możliwego dzięki nie tyle nawet rewitalizacji starożytnych nauk i sztuk, ile nowym wynalazkom i pierwszym odkryciom geograficznym stymulującym ludzką ciekawość i pragnienie wiedzy (→ nowoczesność – Bułgaria). Wszystkie ujęcia podporządkowane są historiozofii opartej na idei postępu (→ postęp – Bułgaria) i (mniej lub bardziej) ilustrują oświeceniowy stereotyp średniowiecza jako czasów zniewolenia intelektualnego w wyniku dominacji Kościoła. Antyklerykalizm (→ klerykalizm – Bułgaria) widoczny jest zwłaszcza w podręczniku do klasy III szkół gimnazjalnych (według programu ministerialnego z 1922 roku) Nikoły Stanewa (1862–1949): „Kiedy narody w Europie się ochrzciły, znaleźli się mnisi [*калугери*], którzy nie akceptowali starych ksiąg i posągów, obrazów, wizerunków, dekoracji, bo były pogańskie. Palili dzieła naukowe i niszczyli dzieła sztuki. (…) W Europie Zachodniej nauka została przepędzona, umiejętność czytania i pisania się zmniejszyła, zaczął rządzić na tysiąc lat głęboki mrok i zabobonne prostactwo". Jak autor wskazuje w podsumowaniu tej problematyki, „wraz z odrodzeniem nauk i sztuk zaczęło się prawdziwe kształcenie ludzi i narodów Europy".

Ponadto zauważalna jest tendencja, by historię powszechną i bułgarską prezentować synchronicznie, tak że osiągnięcia nowożytności i humanizmu – „odrodzenie nauk i sztuk" – poprzedzają rozdział poświęcony „odrodzeniu narodu bułgarskiego" (→ nowoczesność – Bułgaria).

Zmiana semantyki pojęcia „humanizm", oparta wszakże na utwierdzonych modelach rozumienia, następuje w warunkach reżimu komunistycznego, kiedy zostaje ono zaadaptowane przez dyskurs marksistowski. W efekcie humanizm nabiera cech powtarzającej się w historii w różnych wariantach doktryny postępowej (→ postęp – Bułgaria), która głosi godność człowieka. O ile w słowniku języka bułgarskiego Bułgarskiej Akademii Nauk z 1955 roku odnosi się jeszcze konkretnie do epoki renesansu, o tyle w encyklopedii z 1969 roku kwestia historycznej atrybucji zostaje zniesiona. Zgodnie z ujęciem radzieckim jest to „system poglądów, które szanują i bronią godności i wolności człowieka, troszczą się o zachowanie i harmonijny rozwój jednostki ludzkiej, walczą o człowieczeństwo [*човечност*] w stosunkach społecznych". Siatkę semantyczną budują tu pozytywnie waloryzowane leksemy *хуманен*, *хуманитарен*, *хуманност*, *човешки*, *човечен*, *човещина*. (Co ciekawe jednak, słownik z 1955 roku rejestruje ambiwalencje pojęcia *човещина* – jest to zarówno cecha dobrego, „ludzkiego" człowieka, jak i ludzka słabość, błąd wynikający z ludzkiej kondycji). W tym świetle ideologia komunistyczna stanowi najwyższe wcielenie idei humanizmu – jest to humanizm realny – kulminacja i dziejowa korekta humanizmów wcześniejszych. „Humanizm socjalistyczny" jako jedyny ma umożliwiać ludzką wolność – przez zniesienie własności prywatnej i klasowej eksploatacji i stworzenie nowego porządku. W tej perspektywie „humanizm renesansowy" zyskuje ocenę pozytywną jako ruch antyfeudalny i antykościelny

realizowany przez „młodą i postępową burżuazję" – jako (wedle wyrażenia Fryderyka Engelsa) „świecka ideologia radosnej wolności myśli [*светска идеология на жизнерадостното свободомислие*]".

Wizja postawy ludzkiej i wpisany w nią imperatyw moralny dominują także w ujęciu humanizmu po 1989 roku. Świadczy to o jego uabstrakcyjnieniu – za pośrednictwem sensów ewokowanych przez reinterpretację marksistowską. Na przykład encyklopedia wydawnictwa Gaberoff (*Съвременна българска енциклопедия А–Я*, 2003) jako pierwsze znaczenie podaje postawę „człowieczeństwa", dopiero potem poglądy, które „bronią godności i wolności człowieka", i w końcu – jako pojęcie „historyczne" – ruch w epoce renesansu przejawiający się zainteresowaniem człowiekiem w opozycji do średniowiecznego ascetyzmu, a jego efektem staje się „demokratyczna idea równości ludzi z natury". W ten sposób dochodzi do istotnego przesunięcia semantycznego: od programu kształcenia opartego na dziedzictwie kultury starożytnej do imperatywu współodczuwania i walki o dobro człowieka. W tym kontekście aktualizuje się idea → kształcenia i → oświaty. Uwidacznia się to chociażby w tematyce coraz popularniejszych i częściej organizowanych konferencji i forów naukowo-pedagogicznych, np. „Humanizm i pragmatyzm w kształceniu XXI wieku" (*Хуманизъм и прагматизъм в образованието на XXI век*) czy „Człowieczeństwo, humanizm, humanistyka – kluczowe aspekty nowego paradygmatu kształcenia szkolnego" (*Хуманност, хуманизъм, хуманитаристика – ключови акценти в новата парадигма на училищното образование*).

Napięcie między tymi dwoma ujęciami widać już w okresie odrodzenia narodowego, kiedy pojęcie człowieczeństwa staje się kluczowe w polemikach o narodową oświatę (→ oświata – Bułgaria) i Kościół. Wieloznaczność pojęć ujawnia już *Френско-български речник* (1869) Iwana Bogorowa (1818–1892), gdzie *humaniste* to ten, kto uczy się „nauk ludzkich" i kto zajmuje się literaturą i starożytnościami, ale *humanitaire* oznacza tego, który „studiuje relacje w społeczności" (*прѣдырва съотношенията на общността*). *Humanité* zaś to ludzkość, ród ludzki (*човешина*, *човешки род*) i stanowi określenie albo postawy „humanitarnej" (*човеколюбие*, *смилявание*, *кротост*), albo „licealnego program nauczania literatury".

Wydaje się, że kluczowy jest fakt podwójnej tradycji tych pojęć na gruncie bułgarskim, czyli francuskiej i niemieckiej. O ile pierwsza rozwija myśl o człowieku w planie przyrodniczym i kolektywistycznym, o tyle druga szuka godności jednostki w perspektywie historycznej, ale i jednostkowej. W obu przypadkach za punkt odniesienia służy tradycja antyczna (→ tradycja – Bułgaria) pojmowana jako wzorzec. W pierwszym przypadku funkcjonuje jednak w kontekście antyklerykalnym, a nawet antychrześcijańskim, a w drugim wpisuje się w próby pojednania tradycji pogańskiej i chrześcijańskiej w imię realizacji idei człowieczeństwa.

Idea humanizmu jako kształcenia (→ kształcenie – Bułgaria) opartego na dziedzictwie antyku występuje w programach bułgarskich działaczy odrodzenia narodowego, ale nie zyskuje takiego miana. Charakteryzuje poglądy środowiska

zebranego wokół Bułgarskiego Towarzystwa Literackiego (Българско книжовно дружество) w Braile (1869). Przedmiotem apologii jest tu „kształcenie klasyczne". Najlepiej wyraża to tekst Neszo Bonczewa (1839–1878) *За училищата* z 1871 roku, w którym za wzór stawia się kształcenie europejskie, oparte na nauce łaciny, greki i matematyki, a także literatury antycznej. Nie pojawia się tam ani pojęcie humanizmu, ani renesansu, ale mowa jest o tym, że początek → kształcenia ludzkości nastąpił w XV wieku. Stare języki otwierają oczy na świat i na doskonałość: „Żeby człowiek został wprowadzony do świątyni prawdziwej nauki, musi przejść przez bramę mądrości klasycznej". Program klasyczny odpowiadać ma celom pedagogiki, a więc zapewniać (wy)kształcenie rozumu i woli. Chociaż Bonczew przyznaje, że jest to środek do wychowania, a nie „wiedza pożyteczna dla życia", broni jego wyższości nad przyrodoznawstwem. W odniesieniu do Bułgarii stwierdza jednak, że potrzebne jest zarówno liceum klasyczne, jak i szkoła realna oraz seminarium duchowne. Celem jest podniesienie poziomu „czystej nauki" i przygotowanie do szkół europejskich.

I właśnie spór o program nauczania i status przedmiotów klasycznych stanowi element formowania się nowoczesnej oświaty bułgarskiej (→ oświata – Bułgaria; → kształcenie – Bułgaria; → oświecenie – Bułgaria). Imperatyw kształcenia umysłu i woli jest tu odniesieniem kluczowym. Chodzi o zdobycie podstawowych umiejętności, które – w tym ujęciu – uczłowieczają. Taki cel przyświeca obu stronom polemiki, ale różnie definiowane są ku temu środki. Pokazuje to już dyskusja nad szkołą bułgarską w latach 60. i 70. XIX wieku; co istotne, odnosi się zazwyczaj do ogólnych założeń. Petko Sławejkow (1827–1895) głosi, że szkoły powinny uczyć „wszystkiego, co ludzkie", co definiuje w opozycji do radykalizmu i fanatyzmu, w świetle idei braterstwa i postępu. Jako cel wskazuje doskonalenie jednostki, a więc rozwój umysłowy, moralny i fizyczny, i w tym kontekście postuluje, aby były one „ludzkie" i „współczesne". Luben Karawełow (1834–1879) również podnosi kwestię aktualności nauk. Opowiada się kategorycznie przeciw starym, antycznym treściom, tym bardziej że związane są z dziedzictwem obcym, greckim, na rzecz „nauk pozytywnych". Szkoły mają być „bułgarskie" i „ludzkie", formować obywateli i ludzi, pokazywać prawdy wyprowadzające ludzkość z fałszu (→ oświecenie; → oświata).

Stosowane przez publicystów bułgarskich określenie „ludzki" koresponduje z sensami ewokowanymi przez „rozumny", „wolny", „postępowy" i znaczy zarówno „odpowiadający godności człowieka", „służący człowieczeństwu", jak i „uczłowieczający" (→ racjonalizm; → postęp; → liberalizm). Co istotne, pojawia się również w dyskursie na rzecz bułgarskiego Egzarchatu. Kościół bułgarski ma być nie tylko „narodowy"/„ludowy" (→ naród), ale też „ludzki" właśnie (np. Todor Ikonomow, Sławejkow, Karawełow; → religia; → klerykalizacja; → konfesje). Człowieczeństwo stanowi tu najwyższą jakość i ostateczną instancję moralną. W tym planie idea ludzkości łączy się z ideą solidarności i braterstwa wynikających ze wspólnoty pochodzenia, ale i społecznego charakteru ludzkiej egzystencji: „I tak uczmy się kochać Ludzkość w ogóle, nauczmy się

i przyjmijmy tę myśl, że cała ludzkość jest niczym innym jak wielkim gatunkiem, co to ma jedną matkę – naturę, jedną ojczyznę – ziemię; że członkowie tego wspólnego gatunku nie mogą w żadnym razie żyć w izolacji; że w warunkach dzisiejszego świata im więcej kontaktów ma dany naród z innymi, tym bardziej jest znany, szczęśliwy i sławny” (Petko Sławejkow, *Отечестволюбие, родолюбие и человеколюбие*, „Гайда”, 1866).

Okazuje się, że rozumienie humanizmu określają specyficzne warunki bułgarskie. O ile Neszo Bonczew traktuje „kształcenie klasyczne” jako środek, ale broni tezy, że to wzór absolutny, o tyle Luben Karawełow odrzuca ten model ze względu na treść – nieaktualną, ale i niebułgarską. Mimo wyraźnych elementów kosmopolitycznych jego wizja opiera się na założeniu, że nauczanie musi być dostosowane do lokalnych potrzeb. Dlatego wypowiada się przeciw → kształceniu niemieckiemu, francuskiemu i wszelkim innym obcym modelom (choć jednocześnie jako wzór prezentuje system amerykański). W zredagowanym przez siebie słynnym manifeście Christo Botewa (1848–1876) *За свята и чиста република* wspomina nawet „ludzkie idee niemieckie” (*човечески немски идеи*), co zapewne odsyła do idei humanizmu sensu stricto właśnie. Cechą wspólną obu stron sporu jest założenie, że to nauka uczłowiecza, że godny swego miana jest jedynie człowiek wykształcony i stąd zdolny do rozwoju – zgodnie z przeznaczeniem: „Tylko ciągłe kroczenie naprzód, tylko całodzienne i całonocne czuwanie w świątyni nauki dają człowiekowi prawo z honorem nosić wielkie imię człowiek; w przeciwnym wypadku równy jest dobytkowi, który żyje tylko fizycznie, a nie moralnie” (Karawełow, *Напред и напред!*, „Свобода”, 1869).

Dopiero w latach 70. XIX wieku, kiedy w dyskursie bułgarskim dominować zaczyna tzw. linia rewolucyjna (→ rewolucja), na pierwszy plan wysuwa się idea wolności politycznej (→ liberalizm). To ona – zwłaszcza w tekstach Karawełowa i Botewa – staje się podstawowym warunkiem człowieczeństwa. Pojawiają się tu hasła praw człowieka i praw narodów, a także ludzkiej solidarności (*човеколюбие*). Co istotne, w tym kontekście Botew krytykuje „dobroczynność” (*благотворителност*) jako stojącą w sprzeczności z ludzką godnością: „Słowo dobroczynność jest poniżające dla ludzkiej godności, gdyż zakłada, że istnieją na świecie takie stworzenia, które są zrobione na obraz i podobieństwo boże, ale które są skazane na umieranie z głodu i biedy”. Koniec zła widzi w zniesieniu społecznej nierówności: „Znieście tę hierarchię w ludzkości i zobaczycie, że zostaną zniszczone przyczyny naszych cierpień” (*Не филантропия, а коренни реформи*, „Знаме” 1875). Ujawnia się tu bliższa ujęciu kolektywistycznemu idea humanitaryzmu w duchu oświecenia francuskiego, oparta na hasłach egalitaryzmu, braterstwa i idei ciągłego moralnego doskonalenia rodzaju ludzkiego.

Niejako na marginesie kultury bułgarskiej XIX wieku funkcjonują filozoficzne i naukowe próby konceptualizowania istoty ludzkiej. Takim przypadkiem jest Iwan Seliminski (1799–1867), który wszystkie rozważania (nad wszechświatem, → religią, → oświatą, → narodem) umieszcza w kontekście idei człowieka

jako istoty rozumnej (→ racjonalizm – Bułgaria), wolnej i mającej konkretne przeznaczenie – rozwój zgodny ze swoją naturą, w myśl uniwersalnego prawa rozwoju (→ postęp – Bułgaria). Również Petyr Beron (1799–1871) należy do myślicieli zapomnianych. Podobnie jak Seliminski wspominany jest tylko w kontekście działalności oświecicielskiej (→ oświata – Bułgaria). Mimo że jego koncepcje nierzadko jawią się jako kuriozum, to stanowią ciekawy przykład ówczesnych poszukiwań ideowych. W tym ujęciu człowiek jest najwyższym produktem ewolucji (→ ewolucja – Bułgaria), ale pochodzi od pewnej unikalnej rośliny z wyspy Malaka. Od zwierzęcia różni się posiadaniem języka i tym, że kieruje się logiką i ma rozumną świadomość.

Wydaje się, że na gruncie bułgarskim przeplatają się w istocie ogólnie pojęte idee humanizmu i humanitaryzmu w rozumieniu generalnego postulatu szacunku dla człowieka i walki o jego dobro w imię równości i wolności, będących w istocie ideami rewolucji francuskiej (→ rewolucja). Pozytywnie waloryzuje się tu przymiotnik „ludzki"/„człowieczy". W tym kontekście idea → kształcenia klasycznego, zarówno ze względu na treść, jak i uwarunkowania ekonomiczne, zostaje tylko dla wybranych, czyli tych, którzy mogą sobie pozwolić na wykształcenie „niepraktyczne" lub też zakładające kontynuację nauki poza granicami kraju. Chociaż za → oświatę po wyzwoleniu Bułgarii (1878) odpowiadają działacze kręgu Bułgarskiego Towarzystwa Literackiego, którzy bronią wartości „programu humanistycznego", a jeden z nich – Konstantin Weliczkow (1855–1907) staje się pierwszym tłumaczem dzieł włoskiego renesansu, dominuje rozumienie potoczne walki o dobro człowieka/ludzkości.

Idee szeroko rozumianego humanizmu zostają zaktualizowane w okresie międzywojennym przez myśl filozoficzną, która w obliczu doświadczenia powojennego kryzysu wraca niejako do problematyki antropologicznej. Refleksja odbywa się w perspektywie ogólnego zwrotu kolektywistycznego i odkrycia cielesnej strony człowieka, ale też zwrócenia się ku kwestii rodzimości, a kontekst nadają swoiście pojęte i zaadaptowane na gruncie bułgarskim nietzscheanizm i freudyzm oraz dwie główne szkoły materializmu: remkeanizm (→ *ремкеанство*) i marksizm. Na tle dyskusji o istotę kultury bułgarskiej i pytania o jej samoistność/wtórność (→ naśladowanie) powstają projekty n o w e g o c z ł o w i e k a, generalnie odsyłające do figury Nadczłowieka, choć różnie definiowanego, m.in. jako Człowiekoboga – Najden Szejtanow (1890–1970), Janko Janew (1900–1945), Bohatera – Janew, Kolektywu – Spiridon Kazandżijew (1882–1951), Szejtanow, Bułgara – Szejtanow. W ujęciach tych celem jest nie przezwyciężenie, a realizacja człowieczeństwa.

Natomiast w tekstach reprezentujących prawosławny punkt widzenia antropologia nie jest często podejmowanym tematem, może być kojarzona z tradycją zachodnią. Jeśli się pojawia, to właśnie w kontekście myśli zachodniej, akcent zaś kładzie się na duchową stronę człowieka, symbolizowaną niejako przez „światopoglądowość" (w sensie możności transcendowania świata) (Dymityr Penow, 1903–1983) czy „moralność" (Georgi Paszew, 1885–1962). Co istotne, również remkeanizm i marksizm nie odnoszą się do formujących

się wówczas w Europie Zachodniej kierunków filozoficzno-antropologicznych. Pierwszy konsekwentnie głosi człowieka jako istotę dualistyczną, cielesno-duchową, drugi jako monistyczną, materialną, historyczno-społeczną. W odsyłającym do freudyzmu ujęciu psychoanalitycznym natomiast człowiek dąży nie do przezwyciężenia natury, lecz zachowania jej optymalnego wariantu. To ewolucja odpowiadać ma za doskonalenie gatunku.

Głęboko synkretyczną wizję człowieka i „humanizmu" oferuje bułgarska myśl ezoteryczna. Z jednej strony okultystyczna antropologia aktualizuje starożytne zasady gnostycyzmu, z drugiej opiera się na przesłankach naukowych i rozumnych, a więc odsyłających do najnowszych osiągnięć myśli ludzkiej, opowiadając się przy tym wprost przeciw „dogmatyzmowi" i zafałszowaniu instytucji religijnych. Chodzi bowiem o nową → religię, pojętą jako wykład zasad funkcjonowania świata, a także metod wykształcenia nowego człowieka, jego samoudoskonalenia (→ kształcenie). Figurą symbolizującą tę przemianę jest Nadczłowiek teozofów jako ostatni stopień ewolucji – Nikołaj Rajnow (1889–1954), Iwan Grozew (1872–1957). Efektem powszechnego przyswojenia „wiecznych prawd" ma być rasa nadludzi. Również Petyr Dynow (1864–1944) mówi o realizacji natury ludzkiej, chociaż odbywa się to – niejako paradoksalnie – na drodze przeobrażenia (świadomości) (→ dynowizm). Cechą charakterystyczną tego ezoteryzmu jest jednak wymiar kolektywistyczny (→ kolektywizm) i uniwersalistyczny (→ uniwersalizm) nowej nauki, a także idee humanistyczne, pojęte w świetle idei → postępu i → ewolucji. Celem dążeń jest Nowa Ludzkość opierająca się na zasadach braterstwa i solidarności: „Jedna i ta sama krew płynie w żyłach wszystkich ludzi. (…) I kiedy wszyscy się spotkamy, żeby się poznać, że jesteśmy braćmi. Wtedy będziemy mieli nową wiedzę, nową naukę, i bariery, które dziś stoją między nami, znikną. I zacznie się nowe życie" (homilia Dynowa, *Пробуждане на колективното съзнание*, 1921). Na tym etapie rozwoju ludzkości przemiana jest jednak nieosiągalna. Podejście teozoficzne jest bardziej optymistyczne. Dla Sofronija Nikowa (1874–1953) i Nikołaja Rajnowa drogą jest synteza wiedzy „tu i teraz", czyli zjednoczenie religii, nauki i filozofii, wydobycie uniwersalnej mądrości, która zniesie pozorne różnice między ludźmi.

Według Nikowa to „religia naukowo-filozoficzna" stanowi podstawę teoretyczną rozwiązania wszystkich aktualnych problemów ludzkości. Warunkiem jest otwarcie się na „rzeczywistą więź duchową między ludźmi", co doprowadzi do „uznania braterstwa między ludźmi – bez różnicy rasy, narodowości, wiary, koloru" i „przyjęcia prawa pomocy wzajemnej, a nie walki" (*Научно-философската религия и нейната обществена роля*, 1920). W tym sensie „Królestwo Boże na ziemi" oznacza przejście od materializmu i indywidualizmu do duchowości i → kolektywizmu.

O ile słowem-kluczem w dyskursie ezoterycznym jest zazwyczaj rzeczownik „braterstwo" (i przymiotniki „ludzki", „ogólnoludzki") jako metonimia „humanizmu", u Dynowa występuje jako synonim/dopełnienie *човещина* („człowieczeństwo"). Co istotne, pojęcie to oznacza nie tylko postawę „ludzką", ale też

wewnętrzną istotę człowieka, a czasem nawet kondycję jednostki słabej. Generalnie jednak jest to „święta idea człowieka" czy też w nowoczesnym języku „ludzka świadomość" (a więc człowieczeństwo) i stanowi przede wszystkim wyraz kosmicznej jedności: „Człowieczeństwo (*човещината*) jest tym szlachetnym uczuciem, które łączy ludzi w jedną całość, wskazując im ideał, ku któremu wszyscy, świadomie lub nie, dążą. Pomimo wszystkich różnic, które pozornie się zaznaczają, w życiu istnieje wewnętrzna jedność, która nigdy nie ulega naruszeniu" (*Великото и красивото*, Ogólny Kurs Okultystyczny, 1927).

Pojęcia „humanizm" – i to w mistycznym kontekście odsyłającym do idei humanitaryzmu – używa „prawicowy" filozof Najden Szejtanow. Wychodzi od imperatywu powszechnego humanitaryzmu (*всечовечност*), na który składają się współczucie, pojednanie i miłość, a który w praktyce ma się wyrażać w związku równych narodów/państw. Możliwy jest na drodze przekształcenia ludzkości przez postawę ludzką (*човещина*). W tym kontekście Szejtanow widzi dzieje świata jako proces rozwoju i rozpowszechnienia idei: od humanitaryzmu (*хуманност*) mistycznego (nauki Buddy, Orfeusza, Chrystusa), przez racjonalistyczny (średniowieczny zakaz prowadzenia wojny w Dzień Pański, a zwłaszcza humanizm i renesans) do demokratycznego (rewolucja francuska i działania na rzecz równości międzynarodowej i międzyludzkiej w XIX wieku i na początku XX wieku). Obserwacja aktualnej sytuacji prowadzi go jednak do stwierdzenia, że ludzkość jeszcze nie dojrzała do osiągnięcia ideału (*Към всечовечност*, „Златорог" 1930). Rozwiązaniem ma być „bałkanobułgarski (bałkański, wielkobułgarski) humanizm" (*хуманизъм*). Koncepcja ta rozwinięta zostaje w kontekście międzywojennych poszukiwań istoty bułgarskości i idei Nowego Odrodzenia, opiera się na przekonaniu, że światopogląd Bułgarów jako jedyny jest otwarty na wszystkich ludzi, gdyż rządzi nim miłość bliźniego (*човеколюбие*) i tolerancja (*Великобългарски светоглед*, 1940; *Български светоглед*, „Златорог" 1940). Według Szejtanowa synteza elementu słowiańskiego, protobułgarskiego i trackiego uczyniła z Bułgara zbawienny wzorzec dla ludzkości. O jego wybrańtwie świadczą osiągnięcia bułgarskiej → oświaty i kultury, czyli „bułgarski humanizm" okresu średniowiecza, sygnowany przez dzieło św. św. Cyryla i Metodego (→ bułgarskie dziedzictwo cyrylometodejskie) i → bogomilstwo, pojęte jako prekursor zachodnioeuropejskiego odrodzenia (renesansu). W ten sposób bułgarski filozof nie tylko aktualizuje popularną w okresie międzywojennym ideę bułgarskiego misjonizmu (kulturowego), ale też oferuje interesującą syntezę nacjonalizmu i humanizmu, pojętego jako uniwersalizm i nowego typu antropocentryzm (*човекоцентризъм*).

Analiza użyć pojęcia „humanizm" w środowisku lewicowym XX wieku wskazuje na kontekst humanitarny lub też na zlanie się tych dwóch perspektyw. Na tym przesunięciu korzystają przedstawiciele myśli marksistowskiej, zwłaszcza w okresie panowania reżimu komunistycznego w Bułgarii. Wtedy sensy humanizmu zostają sprowadzone do dyskursu antykościelnego i antyreligijnego, a przedmiotem uwagi jest „humanizm" jako program świecki, stawiający w centrum (prawa) człowieka, wyzwalający go zarówno z opresji burżuazji,

jak też fałszu i zabobonu → religii. W ten sposób spotykają się linie ateistyczna i humanistyczna myśli (po)oświeceniowej.

Najlepszym przykładem marksistowskiej reinterpretacji pojęcia humanizmu i jego anachronicznego zastosowania w warunkach bułgarskich jest komunistyczny dyskurs o św. św. Cyrylu i Metodym jako humanistach (→ bułgarskie dziedzictwo cyrylometodejskie). „Humaniści" to nie uczeni kontemplujący jakieś abstrakcyjne lub nieaktualne prawdy, lecz ludzie praktyczni, działający dla dobra społeczeństwa. Słowiańscy/bułgarscy oświeciciele (→ oświecenie), tworząc alfabet i literaturę słowiańską (bułgarską), nie tylko walczą z niewolą kościelnych dogmatów, ale też o prawo narodów do samostanowienia, umożliwiają rozwój i doskonalenie kulturowe, potwierdzają godność człowieka i narodów. Tak ujawnia się i tradycja odrodzeniowa myślenia w kategoriach humanizmu: równość ludów/narodów, i prawo do wolności politycznej.

O niejasności czy też synkretyczności pojęcia świadczy także forma językowa podstawowej opozycji ideologicznej: „humanizm socjalizmu – antyczłowieczeństwo (*антихуманност*) kapitalizmu (lub: religii)". Odczytanie socjalistyczne odsyła do założenia, że to marksizm odkrył prawdę o humanizmie, dokonał jego korekty materialistycznej i klasowej i w tym sensie jest jego wyższym stopniem. Humanizm może się bowiem realizować tylko w warunkach socjalistycznego porządku społecznego, bo tylko on wyklucza ludzką eksploatację, a gwarantuje wszystkim ludziom dostęp do dobra, nawet rozwija ich potencjał. „Socjalizm to pierwsze zastosowanie humanistycznych (*хуманитарните*) zasad, pierwsza realizacja tych zasad w społeczeństwem ludzkim" (S. Bojanow, *Хуманизъм и духовни ценности*, 1976). „Prawdziwy humanizm" wyraża się w wolności i niezależności jednostki, jej autonomicznej twórczości i w ten sposób stanowi kryterium wszelkich wartości.

Swoistą syntezą tej myśli jest program socjalistycznej odnowy Ludmiły Żiwkowej (1942–1981), córki I sekretarza partii komunistycznej i minister kultury w latach 1975–1981, wcielony przy okazji obchodów 1300 lat państwa bułgarskiego (1981). Przesunięcie akcentu na kulturę i wartości duchowe (w duchu mistycznych, synkretycznych inspiracji inicjatorki) uczynić miało ten etap rozwoju Ludowej Republiki Bułgarii „drugim klasowo-humanistycznym (*класово-хуманен*) Złotym Wiekiem", który po przewrocie antykomunistycznym w 1989 roku zachował swych zwolenników i propagatorów.

Данков Е., Георгиев Л., *История на българската философска мисъл*, т. 2: *От Възраждането до съвременната българска философия*, Велико Търново 2000; Димитрова Н., *Образи на човека (Антропологични идеи в българската философска мисъл между двете световни войни)*, Велико Търново 2003.

Ewelina Drzewiecka

HUMANIZM
(Chorwacja)

Humanizm w najogólniejszym znaczeniu to zespół intelektualnych i moralnych przekonań, które człowiekowi, ludzkości i człowieczeństwu przydają największej wartości. W tym sensie, jak wskazuje się w chorwackiej edycji *Enciklopedija Leksikografskog zavoda Miroslava Krleže* (1999–2009), przeciwstawia się on teizmowi (który w centrum stawia Boga lub naturę) i indywidualizmowi (który przedkłada interesy i szczęście jednostki nad dobro innych i wspólnoty ludzkiej). Pojęciem tym opisuje się w zasadzie każdą orientację, która śledzi sens i wartości afirmowane w kulturze humanistycznej, od zainteresowania studiami nad klasycznymi językami i literaturą do filozoficznego przekonania o dostojeństwie człowieka jako twórcy własnej historii. Humanizm jako prąd, który w miejsce transcendencji postawił immanencję, miał wpływ na powstanie i rozwój zsekularyzowanej nowoczesności, choć sam nie przeciwstawia się religii jako takiej. Podstawowe założenia nowoczesnego humanizmu to wolność myślenia i badań naukowych oraz racjonalność ludzkiej działalności, co w praktyce ma wspomagać m.in. rozwój demokracji i przyczyniać się do cywilizacyjnego postępu.

Chorwacki termin *humanizam* pochodzi od łacińskiego *humanus* ('ludzki', 'cywilizowany', 'szlachetny'), lecz w języku pojawił się najpewniej pod wpływem niemieckiego *Humanismus*. W opracowaniach rodzimych badaczy wskazuje się, że użycie wyrazu „humanizm" w dużej mierze związane jest właśnie z niemieckim wariantem, który w XVIII wieku przybrał abstrakcyjne znaczenie „człowieczeństwa" i rozumiany był także (pod wpływem idei oświeceniowych) jako ludzki samorozwój i samodoskonalenie. Poza tak definiowanym wariantem humanizmu oświeceniowego w tradycji piśmiennictwa chorwackiego typologicznie wyróżnić można także humanizm renesansowy (i przedrenesansowy), marksistowski, chrześcijański i gatunkowy.

Wydaje się, że w XIX i na początku XX wieku najsilniejszy w Chorwacji był właśnie oświeceniowy wariant rozumienia idei, który propagował humanizm oświatowy, a więc myśl, że przez edukację jednostka osiąga pełnię człowieczeństwa (np. *Misli o uzgoju*, „Sriemski Hrvat" 1882, br. 81; *Prirodne znanosti i škola*, „Narodne novine" 1887, br. 260). Pozostawał pod wpływem zrodzonego w Niemczech w XVIII wieku ruchu filantropistów. W tym duchu problematykę tę rozwijał filozof Albert Bazala, inspirowany m.in. psychologicznym woluntaryzmem niemieckiego psychologa i filozofa Wilhelma Maximiliana Wundta. W rozprawach *Egoizam i altruizam* (1909), *O slobodi volje* (1910), *O slobodi* (1922), *O ideji prosvjete* (1922), *O slobodi nauke i umjetnosti* (1934) podjął tematykę wolności, wolnej woli, twórczości jako takiej i twórczej roli jednostki oraz humanistycznego wymiaru egzystencji, którego gwarantem – jego zdaniem – jest kultura postrzegana jako akt rewolucyjny i oświata jako jej podstawowy instrument. Ta ostatnia z założenia ma ukierunkowywać na wnętrze jednostki,

na jej duchowość, która winna być otwarta na ideały. Właściwie wykształcony i zbudowany człowiek jest wolny i wolność tę oraz harmonię wnosi w świat i społeczeństwo, budując demokrację. Proces wzrastania jednostki opiera się przy tym na wymianie – nie tylko daje ona pozytywny potencjał światu, ale przez oświatę osiąga także samoświadomość i samowiedzę.

Bliskość humanizmu i filantropizmu w dość kuriozalny sposób została zaznaczona także w jednym z numerów organu chorwackiego ruchu katolickiego w Istrii „Pučki prijatelj" (1908, br. 32) w dziale zatytułowanym *Seljački tumač*. Powołując się na etymologię obu słów, filantropizm definiuje się tam jako umiłowanie rodzaju ludzkiego, a humanizm widzi jako bliski pojęciom „człowieczy", „ludzki", „przyjazny". Oba wyrazy mające pierwotnie pozytywne konotacje z czasem je tracą. Zdaniem autora definicji pojęcie filantropizmu oznacza świecki odpowiednik chrześcijańskiej miłości bliźniego i propagowane jest przez liberałów i masonów, a humanizm (przez zainteresowanie antykiem i klasycznymi językami) staje się nauką szerzącą pogaństwo – uprawianą przez tych, którzy odeszli od wiary. W tym wariancie przedkładanym chorwackiemu ludowi humanizm traci znaczenie działalności proludzkiej czy prooświatowej.

Negatywna refleksja na temat humanizmu jako idei wykluczającej inne wartości pozostaje jednak na marginesie rozważań. O tzw. humanizm integracyjny upomina się m.in. filozof i teolog Stjepan Zimmermann (1884–1936) w tekście *Autobiografske zabilješke iz doba rata i poslije rata* (1962). Utożsamiając ten typ humanizmu z człowieczeństwem po prostu, definiuje je także w kategoriach współodczuwania względem najsłabszych, poniżonych czy biednych. Tym samym sytuuje je w semantycznej bliskości względem jednego ze znaczeń pojęcia „humanitaryzm". Zimmermann, dokonując krótkiego przeglądu losów ludzkości, zatrzymuje się na tych momentach, które były świadectwem dowartościowania człowieka jako takiego. Akcentuje m.in. filozofię starożytnych myślicieli (w Indiach Buddy, w Chinach Laozi i Konfucjusza, w Iranie Zaratustry, w dawnej Helladzie Anaksymandra, Talesa, Anaksymenesa i Ksenofonta) jako tę, która dała podstawy myślenia o Bogu, moralności i dyscyplinach humanistycznych; wysuwa humanizm renesansowy jako formację, której etycznym ideałem miał być wolny człowiek, czy oświecenie z najwyraźniej centralną dla niego postacią Jeana-Jacques'a Rousseau piszącego o pierwotnej swobodzie jednostki i zniewoleniu, w jakie popada ona w społeczeństwie. Zimmermann wraca zatem do ideowych podstaw kształtowania rozumienia pojęcia człowieczeństwa.

Mniej na źródłach, a bardziej na uwspółcześnieniu zakresu treści idei koncentruje się Ivan Supek (1915–2007), fizyk, filozof i pisarz, autor m.in. książki *Filozofija humanizma* (1997), w której przedstawia „dekalog" humanistycznych zasad, zwieńczony bezpretensjonalnym przesłaniem – „być dobrym". Supek twierdzi, że humanizm jest ideą pokonującą przepaść między czynnikiem racjonalnym i emocjonalnym, nie wymaga ani rewolucji (czyli negacji wszystkiego, co istnieje), ani nihilizmu (czyli usiłowania odrzucenia wszystkiego, co stworzone), ale koncentruje się na wartościach pozytywnych – od szacunku

wobec życia i środowiska naturalnego do respektu względem tego, co odziedziczone po czasach minionych. Supek postuluje afirmację równości między ludźmi, wolności, solidarności, opowiada się za szukaniem prawdy i poszanowaniem zasady tolerancji, pielęgnowaniem piękna i sztuki, ukierunkowaniem systemu państwowego na sprawiedliwość i system zasad spójnych z ideą humanizmu, za upowszechnianiem idei jedności na świecie i ciążeniem ku dobru, które jednostka osiąga, przeciwstawiając się ideałowi człowieka sukcesu, propagowanemu przez współczesną cywilizację: „Dobry człowiek nie jest pasywnym obserwatorem światowych wydarzeń ani ascetycznie nie wyrzeka się tęsknot i przygodnych popędów... Rozumie albo przynajmniej próbuje zrozumieć, co innych uciska, i usiłuje usunąć ich nieszczęście, które często jest też jego własnym. Niedole przemieniają się bowiem w planetarny los, a dobry człowiek oddany jest człowieczeństwu. Niemożliwe jest pogodzić człowieczeństwo z rasizmem, nacjonalizmem i religijnym fanatyzmem".

Bardzo silny już pod koniec XIX, ale przede wszystkim w XX wieku jest nurt humanizmu odwołującego się do tradycji renesansowej, afirmowanej w opracowaniach historycznoliterackich i filozoficznych (w kontekście literatury pisali o nim m.in.: Branko Vodnik, Rafo Bogišić, Franjo Rački, Ivan Pederin, a filozofii Erna Banić-Pajnić, Vladimir Filipović, Luka Ilić, Neven Jovanović, Branko Jozić, Ljerka Schiffler). W historiach literatur przybiera w zasadzie dwa oblicza. Uważa się go za kluczowy prąd ideowy epoki renesansu, który w Chorwacji objął przede wszystkim region Dalmacji i Dubrownika pozostające blisko włoskiego centrum odrodzeniowego. Humanizm jest też często terminem, którym obejmuje się łacińską literaturę XV i XVI wieku, tworzoną przez Chorwatów z północy i południa kraju (chorwacki latynizm przedrenesansowy). W książce Branka Vodnika *Povijest hrvatske književnosti* (1910) humanizm zostaje nazwany po pierwsze – tak jak renesans, reformacja i oświecenie – wielkim europejskim ruchem oświatowym, po drugie utożsamiony z nauczaniem dawnych greckich i rzymskich klasyków, ogólnie kultem klasycznej kultury, który pojawił się w XIV wieku we Włoszech i miał prekursorów w osobach Petrarki, Boccaccia i Dantego. Jako taki nurt ten wpłynął na kulturę wszystkich narodów europejskich, dając początek renesansowi. Kolejni badacze literatury z XX wieku będą te rozpoznania na temat humanizmu powtarzać, modyfikując co najwyżej listę lokalnych humanistów.

Warta uwagi jest praca literaturoznawców, którzy podejmują tematykę mniej eksponowanego humanizmu chorwackiej Północy, w tym Rafo Bogišicia, autora m.in. artykułu *Humanizam u sjevernoj Hrvatskoj* (1988). Cenne w jego pracy jest wskazanie ważnych dla Chorwatów także innych aniżeli włoskie centrów humanizmu – dworów Macieja Korwina, Władysława II Jagiellończyka, Jana Zápolyi oraz związków humanizmu Północy z protestantyzmem, a następnie rodzącą się w regionie narodową literaturą kajkawską.

Na gruncie filozofii z kolei, jak zaznacza Erna Banić-Pajnić w artykule *Problem «humanizma» humanizma* (1992), wzrost zainteresowania podejmowaną tematyką przypadł mniej więcej na połowę XX wieku, co miało związek

z głębokim kryzysem modernizmu, z czego próbowano wybrnąć, wracając do korzeni myślenia nowożytnego. W Chorwacji to początek intensywnych badań nad myślą lokalnych filozofów renesansowych, co instytucjonalnie było powiązane z powstaniem czasopisma „Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine" i działalnością jego redaktora naczelnego Vladimira Filipovicia. Inspirowany myślą Burckhardta i Diltheya stwierdzał, że filozofię renesansową charakteryzują dwa kluczowe problemy – zagadnienie natury i człowieka. Myśl jego zbliżyła się do Cassirerowskiego akcentowania pierwiastka antropologicznego jako istotnego i powiązanego z problemem poznania. Silniej jednak, jak wskazują znawcy tematu, aniżeli myśl Cassirera wpłynęły na Chorwatów prace Paula Oskara Kristellera, zwłaszcza zaś dzieła *Studies in Renaissance Thought and Letters* (w czterech częściach) opublikowane w Rzymie w 1956 roku, *Humanismus und Renaissance* (w dwóch częściach) wydawane w Monachium w latach 1974–1976 i *Eight Philosophers of the Renaissance*. Ta ostatnia książka ukazała się w Londynie w 1964 roku i zawierała rozdział poświęcony chorwackiemu filozofowi, polihistorowi i humaniście Franjo Petriciowi. Kolejne inspiracje znajdowali Chorwaci m.in. w kontaktach z włoskimi badaczami renesansu (Eugenio Garin, Ernesto Grassi, Federico Lombardi, Lina Bolzoni, Luciana Borsetto, Cesare Vasoli, Maria Muccillo), które zostały silniej zainicjowane w 1974 roku podczas zjazdu naukowego na Cresie poświęconego wspomnianemu już Franjo Petriciowi, oraz niemieckimi (Hanna-Barbara Gerl, Eckhard Kessler, Kurt Flasch, Wilhelm Schmidt-Biggemann, Thomas Leinkauf, Wolfgang Krohn, Paul R. Blum), którzy z kolei współpracowali z Chorwatami dzięki zjazdom naukowym w Dubrowniku organizowanym przez tamtejszy uniwersytet. Zaowocowały one pracami wychodzących w takich czasopismach, jak „Godišnjak za povijest filozofije", „Filozofska istraživanja", „Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine" oraz w trzeciej części zbioru *Hrestomatija filozofije* z 1996 roku opublikowanym przez wydawnictwo Školska knjiga.

Porządkujący charakter mają w obszarze filozoficznych aspektów humanizmu renesansowego badania samej Ljerki Schiffler, która podejmuje wyzwanie usytuowania chorwackiego humanizmu w kontekście europejskim. Na wstępie jednej z prac (*Iz filozofske tradicije. Hrvatski humanizam u europskom kontekstu*, „Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine" 1990, br. 16/1–2) zaznacza wieloznaczność i dychotomiczność pojęcia, które występuje z wieloma określnikami (pogański, estetyczny, arystotelesowski, profetyczno-religijny, chrześcijański, tragiczny, triumfalistyczny) i jest opisywane z dwóch perspektyw – ideologiczno-kulturowej (opierającej się na interpretacji faktów) i krytyczno-interpretacyjnej (opierającej się na ich waloryzacji). Próbując wybrnąć z impasu mnogości sensów ewokowanych przez ideę i bogatą tradycję jej wykładni, proponuje rozumieć ją w kontekście całokształtu społecznych, kulturowych i historycznych wydarzeń okresu od XIII do XVI wieku w zachodniej Europie, zwłaszcza zaś przełomowego końca wieku XIV i pojawienia się literacko-retorycznego humanizmu oraz problematyki, którą otworzył – zagadnień człowieka, twórczości, myślenia, rzeczywistości, wiedzy, etosu itd.

Wysuwając jedno z możliwych rozumień humanizmu jako historycznego okresu w rozwoju myśli, ale i konstytutywnej duchowej siły w kulturowym i cywilizacyjnym życiu Europy, opisuje humanizm jako młodość Starego Kontynentu po raz pierwszy otwartego na całokształt myślowej tradycji, co zapewniały mu *studia humaniora* oznaczające nowy program edukacyjny Europy, który otwierał jej możliwość wolności myślenia i promował ideał wszechstronności jednostki ludzkiej. Schiffler wskazuje też, że połączeni podobnymi zainteresowaniami i wspólną wiedzą ówcześni humaniści jako przyjaciele książki prowadzili nieustający dialog, wprowadzając w życie ideał humanizmu bez granic, którego współuczestnikami byli także Chorwaci (dubrowniczanin Ilija Crijević pisze nawet o *bibliopolis* humanistów). Schiffler jako aktywnych członków tej duchowej europejskiej wspólnoty wymienia chorwackich latynistów, m.in. Ivana Barbula z Šibenika, Damjana Benešicia, Petra Pavla Vergerijego. Zaznacza również, że wpływy, jakim podlegali, płynęły nade wszystko z centrów kształcenia, do których docierali – Włoch, Wiednia, Paryża i z dworu chorwacko-węgierskiego. Akcentuje też działalność lokalnych centrów humanizmu, wymieniając wśród nich Zadar, Split, Szybenik, Dubrownik, wyspy południowego Adriatyku, miasta północnochorwackie, a także Piran czy Koper.

W nowszych badaniach nad humanizmem chorwackim zaznaczają się nie tylko próby porządkowania dotychczasowych ustaleń, ale również ich rewizji. Wyraźna jest tendencja do szukania innych definicji idei aniżeli „historyczna" spod znaku Paula Oskara Kristellera, w której znaczenie humanizmu zredukowane jest do programu studiów nad literaturą, sztuką i filozofią antyczną. I tak Erna Banić-Pajnić wychodzi od Heideggerowskiej definicji pojęcia z *Brief über den Humanismus*, w której filozof stwierdza, że wszelki humanizm albo opiera się na metafizyce, albo sam czyni siebie podstawą jakiejś metafizyki. Na podstawie tego rozpoznania i definicji włoskiego filozofa Ernesta Grassiego, którego zdaniem historyczny renesansowy humanizm charakteryzuje przekraczanie dotychczasowego horyzontu metafizycznego, Banić-Pajnić analizuje teksty Marka Marulicia, biorąc pod uwagę nie tyle poziomy gramatyki, retoryki, poetyki, dość często eksploatowane w tym kontekście, ile rzadziej rozpatrywaną płaszczyznę moralno-filozoficzną. Uzasadnienie dla nazywania Marulicia humanistą odnajduje badaczka w propagowanej przez niego idei odnowy „człowieczeństwa człowieka". I choć postulat ten wypowiadany jest z pozycji chrześcijańskiego horyzontu poznawczego, to sam fakt wyniesienia jednostki ludzkiej do rangi zasadniczego tematu, uczynienia go podmiotem refleksji oceniony zostaje jako tendencja nowożytna i wyraz znaczącej zmiany w praktyce filozoficznej. Charakterystyczne bowiem dla filozofii renesansowej jest ukonstytuowanie się jej w postaci autorefleksji człowieka nad samym sobą i otwarcie pola eksploracji na jego cielesną, materialną stronę oraz codzienne bytowanie.

Za humanistyczny wariant marksizmu uważa się natomiast w Chorwacji filozofię zainicjowaną przez członków grupy Praxis skoncentrowanych wokół Vladimira Filipovicia, wykładowcy w Katedrze Filozofii na Uniwersytecie w Zagrzebiu pod koniec lat 40. XX wieku, który swoich podopiecznych (dzięki

prywatnym kontaktom) wysyłał na studia do Niemiec. Tam żarliwi wyznawcy marksizmu mieli szansę zetknąć się z niemieckim idealizmem. W efekcie w latach 60. XX wieku podjęli – przede wszystkim Chorwaci Gajo Petrović i Milan Kangrga oraz Serbowie Mihailo Marković i Svetozar Stojanović – zadanie rewizji marksizmu na lokalnym gruncie, wracając do wczesnych prac Marksa (zawartych głównie w *Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*), w których poruszał kwestię alienacji jednostki z powodu wyzysku i alienacji jej pracy w społeczeństwie kapitalistycznym. Pierwszy tekst poświęcony tej tematyce pojawił się w 1953 roku, był to artykuł Rudiego Supeka *Značaj teorije otuđenja za socijalistički humanizam*. W tym samym roku wydano jeszcze kilka prac podejmujących problematykę filozofii neomarksistowskiej. Jak wskazują badacze, najpełniejszą i najgłębszą analizę kategorii alienacji dał Vanja Sutlić w artykule *Bit čovjeka i njeno otuđenje u građanskom svijetu* („Naše teme" 1957, br. 6). Generalnie filozofowie związani z tym kierunkiem odchodzili od pisania o abstrakcyjnych bytach – państwie, kolektywie, technice, ekonomii, socjalizmie czy komunizmie, a koncentrowali się na człowieku jako istocie esencjonalnie wolnej, kreatywnej i doświadczającej (idea praxis), wyposażonej we wszystko, aby kształtować siebie i świat wokół. Własną filozofię nazywali niekiedy także socjalistycznym personalizmem. Ich reinterpretacje marksizmu nie tylko odnośnie do zagadnienia filozofii człowieka, ale także jego „naukowej" metody, czyli dialektyki, były de facto przewrotowe, co można uznać za miarę stopnia liberalizacji panującej w kraju. Przedstawicieli humanizmu marksistowskiego kręgi partyjne oskarżały o szerzenie antymarksizmu, idealizmu, metafizyki i filozofii spod znaku Heideggera.

Wydaje się, że najbardziej aktywnym środowiskiem wypowiadającym się na temat idei humanizmu w drugiej połowie XX i na początku XXI wieku jest krąg autorów piszących na łamach prasy katolickiej („Bogoslovna smotra" „Crkva u svijetu", „Diacovensia: teološki prilozi", „Kateheza: časopis za vjeronauk u školi, katehezu i pastoral mladih", „Nova prisutnost: časopis za intelektualna i duhovna pitanja", „Obnovljeni život: časopis za filozofiju i religijske znanosti"). Propagują humanizm chrześcijański, niekiedy zrównując obie części składowe pojęcia (Vjekoslav Bajsić wprost nazywa chrześcijaństwo humanizmem, uznając, że zmierzają w tym samym kierunku), najczęściej jednak szukając treści wspólnych dla obu światopoglądów (V. Bajsić, *Kršćanstvo kao humanizam*, „Bogoslovska smotra" 1967, br. 36/2). Humanizm chrześcijański określany jest także jako *puni*, *potpuni*, *istinski*, *transcendentni*, *univerzalni*, *novi*. Dla Ivana Supičicia idealną metonimią wszystkich tych określeń jest pojęcie humanizmu integralnego, czyli takiego, który obejmuje „wszystko w człowieku i każdego człowieka" (I. Supičić, *Na rubu stranice europske i svjetske povijesti – pozivi i izazovi sadašnjega časa*, „Nova prisutnost: časopis za intelektualna i duhovna pitanja" 2003, br. 1/2). Istota takiego humanizmu i powiązanego z nim personalizmu leży w afirmacji ludzkiej pełni, w idei pogodzenia się z samym sobą, apologii życia we wspólnocie, w przekraczaniu niewolnictwa, wszelkich zależności i determinizmów. Supičić podkreśla, że personalizm jest czymś innym

niż indywidualizm stawiający w centrum pojedynczego człowieka, że zakłada wizję jednostki ludzkiej w obrębie społeczeństwa i dopomina się o jej relację względem Boga, drugiego człowieka i samego siebie. Otwarcie chrześcijańskiego humanizmu na to, co ponad człowiekiem, na transcendencję, akcentuje m.in. także Josip Baloban, twierdząc, że pochodzenie tej idei jest zarazem ludzkie i Boskie (J. Baloban, *Kršćanski humanizam na djelu*, „Bogoslovska smotra" 1990, br. 59/3–4). Analogiczne wątki, czyli myśl o uniwersalnym charakterze humanizmu, jego integrującej mocy różnych poziomów rzeczywistości podejmuje również Alojz Mudrinić, wysuwając obok religijnych motywów działania człowieka także ziemskie (A. Mudrinić, *Kršćanski humanizam. Prikaz knjige „Osnove kršćanskog humanizma" poljskog autora Wyncentya Granata*, „Crkva u svijetu" 1978, br. 13/4). Chrześcijański humanizm ma więc wybitnie społeczny rys i deklaruje zainteresowanie doczesnością jednostki, akcentując jednak przywiązanie do wymiaru wyższego i konieczność uwzględniania także tej perspektywy. Tym niemniej zauważalna antropologizacja dyskursu kręgów kościelnych prowadzi w zasadzie do konstatacji, że humanizm we „wzorcowej" wersji renesansowej (w Chorwacji obecny był też jego chrześcijański wariant, np. spod znaku Marka Marulicia) i oświeceniowej – skierowany niejako przeciwko światopoglądowi Kościoła i walczący o wyzwolenie jednostki spod jarzma jego mentalnej dominacji – stoi na antypodach prezentowanej tutaj wizji. Prawidłowość tę wyjaśnia Franjo Zenko, który zaznacza, że w źródłowym znaczeniu humanizm jest literackim, duchowym, politycznym i filozoficzno-antropologicznym ruchem, któremu początek dał Francesco Petrarca w XIV wieku. Zenko podkreśla również, że prąd ten nie wyrósł na fundamencie literatury czy filozofii chrześcijańskiej, ale antycznej greckiej i rzymskiej – pogańskiej, a w XIX wieku został wystylizowany na ruch rewolucyjny, którym kończy się dominacja średniowiecznej ustrukturyzowanej teocentrycznie duchowości. Tym samym wraz z nim rozpoczynają się nowożytne antropocentryczne, świeckie horyzonty myśli. Dopiero na tym gruncie pojawia się humanizm chrześcijański, który w relacji do „starego" – o proweniencji grecko-rzymskiej – Zenko nazywa „nowym" (F. Zenko, *Perspektive kršćanskog humanizma?*, „Nova prisutnost: časopis za intelektualna i duhovna pitanja" 2007, br. 1), przejmując to określenie od szybenickiego biskupa Srećka Baduriny. Nowy humanizm inaugurowany jest przez ducha Chrystusa, który, jak wskazuje z kolei Alojz Mudrinić, stał się centralną figurą narracji na temat tej idei. Refleksja prowadzona w tym kierunku opiera się na wysuwaniu człowieczeństwa istoty boskiej, humanizmie samej inkarnacji, humanizmie w nauce i działaniu Chrystusa. Pozornie zatem mamy do czynienia z paradoksem, albowiem pojęcie czy ideę wykreowane w dyskursie jako opozycyjne względem światopoglądu chrześcijańskiego Mudrinić przejmuje jako centralne w swojej narracji. Ogólnie rzecz ujmując, treści, jakie poszczególni autorzy wpisują w ramy znaczeniowe humanizmu chrześcijańskiego, są powtarzalne, a to, co ich różni, dotyczy przesłanek snucia refleksji na temat omawianej idei. W znacznej części tekstów przedkłada się humanizm defensywny, ukierunkowany na obronę człowieka nad humanizm

ateistyczny i inne niereligijne nurty światopoglądowe często o proweniencji oświeceniowej (np. R. Perić, *Pred problemom humanističkih ideja i pokreta*, „Crkva u svijetu" 1980, br. 15; I. Supičić, *Na rubu stranice europske i svjetske povijesti – pozivi i izazovi sadašnjega časa*, 2003) i (niekiedy) zdecydowanie neguje ich prawdziwość. Drugim dominującym modelem obecnym w piśmiennictwie religijnym (czy okołoreligijnym) jest afirmacja humanizmu integralnego, szukającego porozumienia między zwolennikami różnie rozumianych idei humanizmu na gruncie konstruktywnych wartości wspólnych (np. Vjekoslav Bajsić, Josip Baloban, Alojz Mudrinić, Franjo Zenko). Taki projekt wysuwa m.in. Alojz Mudrinić pod wpływem myśli polskiego teologa Wincentego Granata, wskazując „Powszechną Deklarację Praw Człowieka" wydaną przez Organizację Narodów Zjednoczonych w 1948 roku jako wspólną bazę zasad humanistycznych.

Autorzy propagujący w Chorwacji – najczęściej pod wpływem amerykańskich ekologów (np. Garetta Hardina) – humanizm gatunkowy (czasopisma: „Socijalna ekologija: časopis za ekološku misao i sociologijska istraživanja okoline", „Pedagogijska istraživanja"), akcentując globalną świadomość zagrożenia środowiska i podtrzymując myśl o ekologicznym kryzysie, odwołują się natomiast do etyki odpowiedzialności, postulują „moralną odnowę", odejście od egoizmu indywidualnej racjonalności, który polega na maksymalnym eksploatowaniu zasobów powszechnie dostępnych, i proponują wcielanie w życie idei umiarkowanego rozwoju (→ postęp – Chorwacja). Jako warunek jego realizacji wskazuje się konieczność dekonstrukcji humanizmu rozumianego jako afirmacja jednostki i jej praw, albowiem humanizm gatunkowy domaga się ograniczenia swobód człowieka w sytuacji kryzysowej w celu zbawienia czy raczej ocalenia ludzkości (A. Štulhofer, *Neodrživost održivog razvoja*, 1993). W tej odsłonie humanizmu odrzuca się człowieczy mikrokosmos na rzecz makrokosmosu ludzkiego i dobra wspólnoty.

Z poczynionych rozważań wynika, że w przeważającej mierze refleksja na temat humanizmu/ów w Chorwacji kształtowała się i kształtuje pod wpływem niemieckim. Dotyczy to zarówno oświeceniowego wariantu pojęcia, sytuującego w centrum zainteresowań wyniesienie człowieczeństwa przez oświatę (filantropiści, Wilhelm M. Wundt), filozoficznego dyskursu XX-wiecznego na temat zrodzonego głównie pod wpływem włoskim humanizmu renesansowego (Paul Oskar Kristeller, Wilhelm Dilthey, Hanna-Barbara Gerl, Eckhard Kessler, Kurt Flasch, Wilhelm Schmidt-Biggemann, Thomas Leinkauf, Wolfgang Krohn, Paul R. Blum), choć tutaj zaznaczają się też inspiracje włoskie, jak i narodzin humanizmu marksistowskiego, inspirowanego niemiecką filozofią idealistyczną. Mniej jednoznaczny transfer przepływów dotyczy humanizmu chrześcijańskiego. Wydaje się, że autorzy piszący w tym nurcie sięgają do filozofów katolickich i myślicieli teologicznych różnych narodowości (np. Ivan Supičić odwołuje się przede wszystkim do Francuzów – Blaise'a Pascala, Jacques'a Maritaine'a, Paula Chaucharda, Henri de Lubaca, Gabriela Marcela, Jeana Delumeau, Georges'a Duby, Michela Onfraya, ale też Rosjanina Nikołaja Bierdiajewa,

Anglika Thomasa Woolstona, Amerykanina Rodneya Starka; a Josip Baloban m.in. do niemieckiego ewangelickiego teologa Rudolfa Karla Bultmanna, flamandzkiego teologa dominikanina Edwarda Schillebeeckxa, francuskiego teologa Claude'a Gefreé). „Proekologiczny" humanizm gatunkowy ma korzenie w Stanach Zjednoczonych.

Banić-Pajnić E., *Problem „humanizma" humanizma*, „Prilozi" 1992, br. 35–36, s. 7–26; Grunwald O., *The Yugoslav Search for Man: Marxist Humanism in Contemporary Yugoslavia*, South Hadley 1983; Schiffler Lj., *Iz filozofske tradicije. Hrvatski humanizam u europskom kontekstu*, „Prilozi za istraživanje hrvatske filozofske baštine" 1990, br. 16/1–2, s. 5–22; Supek I., *Filozofija humanizma spram drugih filozofija i ideologija*, Zagreb 1997.

Anna Boguska

HUMANIZM
(Czarnogóra)

Humanizm (serb./czarnog. *humanizam*) jako prąd kulturalny, filozoficzny i etyczny oparty na źródłach antycznych, ale także jako idea i postawa światopoglądowa do Czarnogóry dotarł za pośrednictwem Republiki Weneckiej, zasięgiem oddziaływania obejmując przede wszystkim obszar wybrzeża Adriatyku. W okresie jego rozpowszechnienia od XVI do XVIII wieku tereny nadmorskie (niemal cała Boka Kotorska wraz z częścią ziem leżących na południe od zatoki) pozostawały pod zwierzchnictwem Wenecji. Na pozostałych obszarach dzisiejszej Czarnogóry, a więc na północ i wschód od pasm oddzielających tereny nadmorskie od wysokich skalistych gór, humanistyczne idee w takiej formie jak na wybrzeżu nie miały szansy się rozwinąć, gdyż terytoria te, podobnie jak Serbia, znajdowały się początkowo w obrębie oddziaływania cywilizacji bizantyjskiej, a następnie pod dominującym wpływem Turcji osmańskiej (→ kultura).

Idea humanizmu (renesansowego) swoją obecność zaznaczyła zwłaszcza wśród autorów z Kotoru, skąd pochodził m.in. XV-wieczny twórca rozpraw filozoficznych i teologicznych Nikola Kotoranin (znany także jako Nikola iz Majina lub Nikola Modruški). Synowie dobrze sytuowanych rodów patrycjuszowskich z Boki Kotorskiej, posyłani na studia na przykład do Padwy lub Bolonii, po powrocie do ojczyzny popularyzowali zdobytą wiedzę – głównie nowości naukowe (w tym filozoficzne) i literackie. Spośród reprezentantów tego nurtu wyróżniają się ponadto Bernard Pima, Nikola Bolica, Jerolim Buća i Ludovik Paskvali. Wśród profesorów na włoskich uniwersytetach znajdowali się także obywatele kotorscy, m.in. Trifun Bizanti (1460–1540). Jednym z bezsprzecznie największych osiągnięć humanizmu w Czarnogórze było założenie w 1493 roku przez Đurđa Crnojevicia na Cetinju pierwszej czarnogórskiej drukarni,

która była jednocześnie pierwszą na Bałkanach i pierwszą państwową drukarnią na świecie. Idee typowe dla humanizmu (człowiek w centrum zainteresowania, ale także kult świeckiej nauki, używanie łaciny poza Kościołem i sięganie po klasyczne wzorce literackie) znalazły odzwierciedlenie również u późniejszych myślicieli, jak na przykład u Andrii Zmajevicia (1624–1694), teologa i arcybiskupa w Barze (uważanego czasem za jednego z prekursorów myśli serbskiego działacza oświeceniowego Dositeja Obradovicia).

Idee humanizmu obecne były w myśli najważniejszych XVIII-wiecznych czarnogórskich działaczy oświeceniowych (→ oświecenie), którzy za najważniejszy cel podejmowanej refleksji na płaszczyźnie filozoficznej, polityczno-społecznej i państwowej uznawali dobro człowieka. Jego kondycja i sytuacja w perspektywie jednostkowej i wspólnotowej znajdowały się w centrum zainteresowania Kateriny Radonjić (1700–?). W myśl zaproponowanych przez nią rozwiązań w rozprawie *Kratki opis o Zeti i Crnoj Gori* (1774) w społeczeństwie należy zaprowadzić międzyludzką zgodę, ponieważ z wewnętrznie podzieloną i „słabą w swojej sile masą" dzieje się to samo co z członkami ludzkiego ciała: „po podziale (...) wszystkie razem przestają funkcjonować". Niewiedzę uważała za źródło wszystkich cierpień człowieka, a w krytyce i podważeniu religijnych uprzedzeń i zabobonów dostrzegała możliwość pełnego wyzwolenia człowieka, w czym widać wpływ Paula d'Holbacha (1723–1789). Humanistyczne ideały dostrzegalne są także w jej poglądach dotyczących państwa i polityki (→ polityka). Najważniejszym dobrem w państwie jako najwyższej formie politycznej organizacji powinna być, jak sądzi, wolność człowieka – podobnie uważał Johann Gottfried Herder (1744–1803); opowiada się także za urzędowym poszanowaniem jego praw i polityką opartą na tych zasadach. W koncepcji Radonjić władza nie ma uprawnień do dysponowania ludzkim szczęściem bez zgody obywatela, a brak szacunku dla praw człowieka przyczynia się do jego nieszczęścia (w czym dostrzegalne jest z kolei ideowe pokrewieństwo z francuską *Deklaracją praw człowieka i obywatela*, 1789). W dziele tym – stanowiącym krytyczną ocenę stanu państwa i społeczeństwa – wyraża jednak nie brak wiary w możliwości człowieka co do stworzenia sobie lepszego świata, ale nadzieję, że świat ten można zmienić pod warunkiem wyswobodzenia się od tych, którzy do tego stanu doprowadzili (oskarża o to zwłaszcza duchowieństwo).

Humanizm legł u podstaw oświeceniowej myśli racjonalisty (→ racjonalizm) i wolterianina Stefana Zanovicia (1751–1786). Jego humanistyczne idee, dostrzegalne w ukierunkowaniu na ludzkie wartości, zasady i ogólną korzyść jednostki wynikały z podzielanych przez niego idei racjonalistycznych i oświeceniowych. Światło rozumu nie tylko oświeca człowieka, ale pomaga mu także pojąć jego własną, naznaczoną myślą o nieuchronnej śmierci, kondycję w świecie. Wierzył w równość ludzi, których dzieli jedynie stopień bogactwa (co staje się też przyczyną tego, że „bogaci znęcają się nad biednymi"), z żalem też zauważał, że „człowiek skromny i prawy dostępuje poniżenia ze strony oszustów i niesprawiedliwych władców". W pesymistycznej wizji człowieczego życia

(w którym „kłamstwo przybiera maskę prawdy", a „hipokryzja miesza się z Bożym miłosierdziem") podkreślał, że „religia obiecuje coś, czego nigdy nie widzieliśmy i w co wierzymy tyle stuleci tylko na słowo". Ideał człowieczeństwa dostrzegał nie w zdobywaniu ziemskich zaszczytów („sława to puste słowo"), lecz w doskonaleniu własnych cnót i zalet (człowieczeństwo uważa za najważniejszą zaletę monarchy, który pragnie być wielki) (cyt. z serbskojęzycznego wyboru *Pakao ili nebo*, 1979). Wyraz humanistycznym zapatrywaniom dał także w wyjątkowo celnej diagnozie sytuacji społeczno-politycznej w XVIII-wiecznej Polsce, zamieszczonej w dziele *Politička sudbina Poljske* (1778 – edycja francuska, drugie wydanie jako *L'Horoscope politique de la Pologne, de la Prusse, de l'Angleterre, etc.*). Poza z gruntu racjonalistycznymi poglądami, według których religijne zaślepienie odniosło zwycięstwo nad wolnością, dokonał ostrej krytyki bogacenia się warstwy szlacheckiej („w bezwzględny i nieludzki sposób"), która dodatkowo szerzy okrutny terror (*okrutan pritisak*), straszniejszy niż ze strony Rosjan. W książce *Šćepan Mali*, dostrzegając, że światem rządzi prawo silniejszego, zauważa, że każda polityka i → religia mająca w sobie coś „niepojętego" przyciąga więcej zwolenników niż sama prawda, w swojej prostocie niekiedy dla człowieka nieatrakcyjna.

Człowiek z jego problemami zajął ważne miejsce w racjonalistycznej i oświeceniowej myśli Jovana Stefanovicia Baljevicia (1728–1773). Wychodził on od pojęcia człowieka jako istoty rozumnej i wolnej, zdolnej (w zgodzie ze świadomością swojej rangi jako istoty duchowej o najwyższej wartości) do wyboru pomiędzy danym przez Boga dobrem i złem. Człowiek w jego ujęciu żyje w prawdzie i sprawiedliwości jako istota godna Boga – z nim też prowadzi rozmowę w swojej świadomości. W perspektywie humanizmu postrzegał także ważną dla własnej filozofii kwestię religii. Jej prawdziwą istotę widział w wolnej świadomości człowieka, która w jednostce powinna wzrastać w zgodzie z jej sumieniem, a nie być zaszczepiana przemocą. Zasadniczą istotę rewolucyjnych (→ rewolucja) i ewolucyjnych (→ ewolucja) przemian w Europie dostrzegał właśnie w rozwoju idei wolności, ujawniającej się zwłaszcza w swobodnym wyborze wyznania.

Humanistyczne ideały, takie jak wolność, zgoda, pokój, jedność, braterstwo, szacunek i sprawiedliwość, wyznaczyły zasadnicze ramy działalności i twórczości Petara I Petrovicia Njegoša (1748–1830). W przełomowym momencie, w jakim znajdowała się Czarnogóra za jego rządów, naznaczonym przejściem od organizacji plemiennej do państwowej, wystąpił z programem moralnej odnowy społeczeństwa czarnogórskiego. Człowiek, który w tej reformie stanął w centrum zainteresowania, w jego ocenie był sam dla siebie największym nieprzyjacielem, ponieważ zagrażała mu utrata moralnych właściwości i wrażliwości. Ta bazująca na chrześcijańskiej etyce diagnoza najpełniejsze odzwierciedlenie znalazła w jego listach kierowanych do różnych plemion czarnogórskich. W jednym z nich, odnosząc się do wewnętrznych sporów i konfliktów, zarzucał adresatom, że „sami sobie i waszym dzieciom jesteście największymi winowajcami oraz nieprzyjaciółmi wewnętrznymi i zewnętrznymi", a także „żaden

diabeł ani żaden ziemski nieprzyjaciel nie mógłby uczynić wam tyle zła, tyle krzywdy i wstydu, ile wy sami sobie czynicie". Powaga sytuacji sprawia, że „gdyby żył między Turkami, nie odczuwałby takiej tyranii, jaką cierpi od Czarnogórców" (*Katunjanima*, 1822).

Oprócz negatywnie oddziałujących na sytuację wewnętrzną sporów poszczególnych plemion w kontekście zagrożenia tureckiego ujawniły się w tym czasie etyczne ideały Czarnogórców, będące źródłem systemu moralnego → *čojstvo* i *junaštvo*, postrzegane przez pisarza i wojewodę Marka Miljanova Popovicia (1833–1901) w kategoriach idei humanistycznych. W najbardziej znanej książce *Primjeri čojstva i junaštva* (1901) podkreślił, że „bohaterstwo to bronić siebie przed innymi, a człowieczeństwo – bronić innych przed sobą samym". *Čojstvo* (człowieczeństwo) funkcjonuje jako system zasad moralnych, które realizują się na drodze bohaterstwa (*junaštvo*): „Człowieczeństwo, *humanitas*, nie jest możliwe bez bohaterskiego poświadczenia" (G. Gesemann, *Heroische Lebensform*, 1934, przekł. czarnogórski *Čojstvo i junaštvo starih Crnogoraca*, 1968).

Humanizm naznaczył też zasadnicze rysy szerokiej, wykazującej wielość inspiracji ideowych myśli władyki, poety i filozofa Petara II Petrovicia Njegoša (1813–1851) (→ Njegoš jako idea). Zgodnie z wyznawaną przez niego antropologią w centrum świata znajduje się człowiek, który – ze względu na rozum (wyróżniający go spośród innego stworzenia, choć równocześnie poznawczo ograniczony) – czyni go panem rzeczywistości ziemskiej (idea ta obecna jest w jego poezji, m.in. w znanym wierszu *Crnogorac k svemogućemu Bogu*, 1834), sam zaś człowiek jest syntezą materii (wiążącej go z ziemią i innymi istotami) i duszy (uwznioślającej go i odróżniającej od zwierząt) (*Luča mikrokozma*, 1845). Njegoš daje przewagę duchowi, ponieważ ciało zostało stworzone jako więzienie duszy, która musi odpokutować swój grzech w preegzystencji (w czym dostrzegalne są wpływy spirytualizmu). Taka właśnie konstrukcja człowieka sprawia, że z jednej strony podporządkowany jest prawom natury (w której walczy o przetrwanie jak inne istoty), a z drugiej – musi podjąć walkę o powrót do wieczności („Czemże człowiek? Musi być człowiekiem! Jest stworzeniem, przez ziemię zwodzonem, które widzi, że nie dlań jest ziemia" – *Gorski vijenac*, 1847, tłum. H. Batowski). W myśl założeń filozoficznego dualizmu ludzka egzystencja jest teatrem walki między duchem a ciałem, rozumem a popędami, umysłem a namiętnościami. Na tym tle Njegoš kształtuje pesymistyczną wizję rzeczywistości ziemskiej i relacji międzyludzkich: w świecie walczą „dusza wciąż i ciało", „naród wciąż z narodem", „człowiek wciąż z człowiekiem" i „wszędzie człowiek urąga bliźniemu, małpa siebie ogląda w zwierciadle" (tamże). Humanistyczna perspektywa postrzegania istoty człowieka i człowieczeństwa ujawniła się również w Njegošowskiej etyce. Posiadanie rozumu predestynuje człowieka do wypełniania zadań (walka przeciw niesprawiedliwości, ochrona słabszych, poświęcanie się w celu realizacji wyższych ideałów) i obowiązków (wobec najbliższych i narodu). Humanizm Njegoša – zaprezentowany w ideowo bliskich sobie dziełach, przede wszystkim w poematach *Luča mikrokozma*

i *Gorski vijenac* – Dušan Nedeljković określa mianem „wolnościowo-bojowego" (*Njegoš – filozof oslobodilačkog humanizma*, 1973).

Wiele aspektów szeroko pojętego humanizmu wzbogaciło myśl i dzieła czarnogórskich filozofów od przełomu XIX i XX wieku aż do pierwszej wojny światowej. Jednym z nich był działacz społeczny, pisarz, tłumacz, a także autor wielu publikacji z zakresu filozofii i psychologii Lazar T. Perović (1869–1928), który kwestię człowieka poddał refleksji w krytyce założeń materializmu. Uważał za niesłuszne twierdzenie materialistów, według których najwyższy cel ludzkiego życia znajduje się w realizacji potrzeb zmysłowych, prowadzących do osiągnięcia szczęścia. W jego rozumieniu marksistowskiego materializmu taki cel powinien polegać na harmonijnym i wszechstronnym rozwoju ludzkiej osobowości. Sam materializm nie zapewnia pociechy w nieszczęściu, ale odwołuje się do potrzeby stworzenia społeczeństwa, w którym pociecha – np. typu chrześcijańskiego – będzie zbędna (*Materijalističko učenje o besmrtnosti i kako se ono odaziva na religiozno-moralni život čovječji*, „Prosvjeta" 1897, br. 4). Z kolei filozof, a także pedagog i pisarz Lazo Đ. Popović (1872–1928), podkreślając zmienność definicji filozofii na przestrzeni dziejów, wywiódł jej istotę z ludzkiego dążenia do poszukiwania prawdy: „Każdy człowiek zgodnie z naturą jest filozofem w tej mierze, w której wykazuje wrodzoną dążność do szukania i poznania prawdy" (*Istorija filosofije. Stari i srednji vijek*, 1902).

Problem człowieka rozpatrywał także poeta i prozaik Dušan Đukić (1883–1927) w artykule poświęconym osobie i myśli Jeana-Jacques'a Rousseau (1712–1778). Opowiadał się w nim za najważniejszymi ideami szwajcarsko-francuskiego filozofa, w tym głównie za poglądem, że człowiek jest z natury dobry, ale psuje go społeczeństwo, w którym żyje. W tym ujęciu przyczyną wszelkiego zła między ludźmi jest miasto. Człowiek w swoich wyborach pozostaje całkowicie wolny, a najdoskonalszą formą pracy jest dla niego praca fizyczna (dlatego też życie wieśniaka jest szczęśliwsze niż mieszczanina) (*Žan-Žak Ruso*, „Dan" 1912, br. 3–6).

Motyw antropocentryczny zyskał w Czarnogórze rangę kluczowej kwestii w okresie socjalizmu (→ socjalizm). Podjął go w twórczości publicystyczno-teoretycznej jeden z najważniejszych jugosłowiańskich ideologów socjalizmu, Czarnogórzec z pochodzenia, Milovan Đilas (1911–1995). Źródeł tragicznych w skutkach wydarzeń i zjawisk w XX wieku doszukiwał się w teoretycznym i praktycznym podważaniu najważniejszych zdobyczy humanizmu, czyli m.in. godności człowieka, wartości teraźniejszości i wolności działania. W centrum jego ideowych zainteresowań stał człowiek jako gwarant etycznego porządku w rzeczywistości społecznej i politycznej. Wartość i kondycja takiego podmiotu możliwa jest – według Đilasa – do zaistnienia jedynie „tu i teraz", dlatego poddawał krytyce ideologie roztaczające przed jednostką utopię przyszłości (M. Babić, *Fenomen dysydenta jugosłowiańskiego. Przypadek Milovana Đilasa*, 2015). Zasadniczy zrąb jego myśli miał charakter właśnie antropocentryczny, m.in. z tego powodu, że opowiadał się wyraźnie za „nowym, niedogmatycznym egzystencjalnym humanizmem" (*Nesavršeno društvo, i dalje od „Nove klase"*, 1970).

Đilas pojmował humanizm jako ciągłą potrzebę reakcji na warunki ludzkiego życia, na kondycję i sytuację człowieka, równocześnie sprzeciwiając się odmianie tej postawy opartej jedynie na teoretycznym dywagowaniu o ludzkiej istocie (M. Babić, *Fenomen dysydenta jugosłowiańskiego…*). Takie właśnie zagrożenia widział w humanizmie socjalistycznym, „którego nikt nigdy porządnie nie wyjaśnił, a nawet gdyby chciał – nie byłby w stanie: komuniści aż się „rozklejali" z miłości do abstrakcyjnego „przyszłego człowieka", jednocześnie pozbawiając człowieka tego, co realne i żywe" (*Nesavršeno društvo...*). Prawdziwy humanizm – zdaniem Đilasa – powinien ujawniać się w poszukiwaniu prawdy o człowieku.

Czynnik humanistyczny został poddany głębokiej analizie także przez Vuko Pavićevicia (1914–1978), jednego z najwybitniejszych czarnogórskich i jugosłowiańskich filozofów. Pierwszy ze stanowiska teorii marksistowskiej w sposób całościowy i systematyczny wyłożył istotę etyki jako dyscypliny filozoficznej. Moralność traktuje jako „formę ludzkiego działania, formę aktywnego i praktycznego stosunku człowieka do świata i innych ludzi, jak również do siebie samego", umożliwiającą rozróżnianie pierwiastka dobrego i złego (*Osnovi etike*, 1967). Choć – jego zdaniem – socjalizm nie przyniósł zupełnie nowej etyki, to jednak socjalistyczne społeczeństwo umożliwiło jakościowy rozwój moralności. Sprawiedliwy ustrój doprowadził do uniwersalizacji (→ uniwersalizm) idei humanizmu i tym samym zapewnił społeczno-ekonomiczne warunki do urzeczywistnienia jego najistotniejszych postulatów. Ideałem marksistowskiej etyki jest stworzenie „człowieka totalnego", czyli wszechstronnie rozwiniętej jednostki, zdolnej (po przezwyciężeniu opozycji między nią a kolektywem i naturą) do pełnienia różnych funkcji w społeczeństwie. Człowiek w perspektywie urzeczywistnienia założeń komunizmu jest harmonijną syntezą elementu naturalnego, indywidualnego i społecznego (tamże) – podobnie jak ujmowali to Karol Marks (1818–1883) i Fryderyk Engels (1820–1895). Pavićević traktuje humanizm (dla niego „aksjologicznie normatywny") jako ukierunkowanie ludzkiego zachowania na określone wartości, do których człowiek powinien dążyć wbrew atrakcyjności antywartości. Jako system oparty na wartościach humanizm zatem – jak każdy inny system ideologiczny – tworzy się „przez przyjęcie jednej wartości jako najwyższej i niepodważalnej, co pociąga za sobą hierarchizację pozostałych wartości" (*Ogledi o humanizmu*, 1977).

Ważną rolę człowieka w różnych płaszczyznach jego egzystencji dostrzegał także filozof i krytyk literacki Vujadin Jokić (1928–1986). Filozofię (podobnie i sztukę) widział jako ludzką formę duchowej aktywności, która dotyczy bytu i działalności podmiotu: „Człowiek działa i jest rezultatem działania" („Čovek na delu i u delu") (*Filozofske i književno-kritičke rasprave*, 1975). Zastanawiając się nad jej źródłem, wyrażał przekonanie, że „ja jest najbardziej naturalnym i najbardziej logicznym początkiem każdego myślenia". Myślący człowiek po pierwsze staje się świadomy sam siebie, po drugie zaś staje się świadomy drugiego człowieka i całego świata poza sobą. W tej kwestii Jokić powoływał się na ustalenia filozofów starożytnych (Platona i Arystotelesa), jak też współczesnych (Edmunda Husserla i Martina Heideggera) (*Razmeđa savremene filozofije*, 1981).

Jako idea i postawa światopoglądowa humanizm pozostaje również obecnie kluczowym elementem budującym narodową i kulturową tożsamość Czarnogórców, jak też istotnym punktem odniesienia w licznych dyskusjach dotyczących szeroko pojętej nowoczesności (→ nowoczesność). I tak poeta Vojislav Vulanović (1931–2016) podkreślał znaczenie humanistycznych idei i humanitaryzmu („moralne i duchowe ideały", które przyczyniły się do „siły naszego jestestwa") w dziejach narodu (*Etika – temelj našeg identiteta*, 2000). Z kolei jeden z najważniejszych współczesnych historyków czarnogórskich Šerbo Rastoder (ur. 1956) czyni człowieka centralnym punktem historii (→ historia), w której (od czasów rewolucji francuskiej) jednostka nie tylko „żyje teraźniejszością jako drogą wytyczoną i daną od Boga", ale także sama stara się ją zmieniać (*Slovo o istoriji i istoričarima*, 2000). Radovan Radonjić natomiast uważa „obronę godności człowieka we własnym państwie za fundamentalny komponent etycznego ładu Czarnogórców" (*Crnogorska retorika*, 2011).

Idea humanizmu w Czarnogórze, podobnie jak w Serbii, nie realizowała się (poza okresem XVI–XVII wieku) w modelu ukształtowanym w zachodniej części kontynentu. Elementy humanistyczne (ujawniające się przede wszystkim w poglądach dotyczących antropologii) znalazły jednak oddźwięk wśród wielu twórców i myślicieli – głównie zwolenników racjonalizmu i przedstawicieli oświecenia. Refleksyjnie pogłębioną i szeroką koncepcję humanizmu zaprezentował zwłaszcza Petar II Petrović Njegoš, a w XX wieku pozbawione aspektu religijnego zainteresowanie kręgiem spraw ludzkich stało się wyznacznikiem czarnogórskiej myśli socjalistycznej. Współcześnie natomiast idea ta współtworzy rodzimą refleksję dotyczącą nowoczesności i ponowoczesności, wpisując się w wielogłos nurtów filozoficznych po dewaluacji teorii marksistowskiej.

Nedeljković D., *Njegoš – filozof oslobodilačkog humanizma*, Beograd 1973; Pantić M., *Humanizam i renesansa*, Cetinje 1967; Racković N., *Filozofska misao u Crnoj Gori*, Cetinje 1994; Radonjić R., *Crnogorska retorika*, Podgorica 2011.

Damian Kubik, *Katarzyna Sudnik*

HUMANIZM
(Macedonia)

Admiratorzy humanizmu oświeceniowego, modyfikując status autorytetu, uzmysławiając współczesnym kluczową rolę człowieczeństwa we wszechświecie, eksponowali znaczenie nieredukowalnej wartości i godności człowieka. W Macedonii realizowano ówcześnie wybrane, niekiedy wzajemnie zachodzące na siebie formuły ideowe alterocentryzmu. Decydowały o tym realia konkretnej rzeczywistości historycznej – zależność polityczna, labilny status

języka, niedostatek instytucji kulturotwórczych, postawy światopoglądowe i indywidualne programy działaczy zaangażowanych w szeroko rozumianą edukację społeczną (→ oświata). Macedoński humanizm odrodzenia narodowego (koniec XVIII i XIX wiek) był dziełem ludzi religijnych (→ religia). Dla elit umysłowych humanizm wyznaniowy nie stanowił bariery uniemożliwiającej poszukiwania i odnajdywania w nim aspektów eudajmonicznych, skutkujących dobrem jednostkowym i ogólnym. Z tego samego względu nie odrzucono pragmatyzmu humanistycznego. Krąg elitarnej *humanitas* macedońskiej był ograniczony, a reprezentujący go duchowni i świeccy odgrywali równocześnie kilka wyspecjalizowanych ról społecznych. Erudyci – np. Partenij Zografski (1818–1876), nauczyciele – np. Dimitar Miladinov (1810–1862), Jordan Hadžikonstantinov-Džinot (ok. 1818–1882), Grigor Prličev (1830–1893), literaci – np. Rajko Žinzifov (1839–1877), opiniotwórcy – np. Ǵorǵi Pulevski (1817–1893) i kolekcjonerzy pamiątek przeszłości w naturalny sposób idee antyku/lokalnych starożytności, ideały klasyczne łączyli z myślą o nowoczesności (→ nowoczesność). W każdej z faz epoki oświeceniowo-budzicielskiej aktualizowano tradycję dawną, swojską (Aleksander Wielki, doniosłość misji cyrylometodejskiej, arcybiskupstwo ochrydzkie) i nową, nierodzimą (materialne i kulturowe wzorce cywilizacyjne zachodnioeuropejskie, rosyjskie, greckie, serbskie), mające przekształcić we wspólnotę ludzi formowanych z jednej strony przez zmitologizowaną tradycję (→ tradycja), z drugiej – nowocześnie edukowanych i świadomych własnej odmienności w żywiole dookolnych etnosów. Początkowy etap realizacji humanistycznej misji cywilizacyjno-edukacyjnej oznaczał dominację kanonu lektur, których treści dostosowano do poziomu hermetycznej umysłowości odbiorcy. Pionierską rolę w krzewieniu idei humanizmu religijnego odegrały pierwsze drukowane w języku słowiańskim książki mnicha Joakima Krčovskiego (ok. 1750–1820). Nauczyciel tworzył charakterystyczną dla pierwszej dekady XIX wieku literaturę nabożno-pouczającą *Слово исказаное заради умиране* (1814), *Повест ради страшнаго и втораго пришествија Христова* (1814), *Сија книга глаголемаа Митарства* (1817), *Чудеса пресвјатија Богородици* (1817) i *Различна поучителна наставленија* (1819). Teksty Krčovskiego adekwatnie odzwierciedlały specyfikę lokalnego wariantu humanizmu. Duchowny i jednocześnie pedagog obowiązek krzewienia wiary wśród prostego ludu w naturalny sposób łączył z edukacyjnym objaśnianiem adresatowi swoich dzieł korzyści z fundowania egzystencji na gruncie racjonalnej wiedzy. Wypełnienie przez nauczyciela zobowiązań konfesyjnych, niesienie wsparcia chrześcijaninowi zmagającemu się z ziemskimi pokusami, eksponowanie roli pokuty wyzwalającej z grzechu łączyło się z przesłaniem o pożytkach zerwania z wielowiekową egzystencją człowieka lekceważącego uczoność i wykształcenie. Opracowany przez Krčovskiego nabożno-dydaktyczny wzorzec ideowy był rozwijany przez Kirila Pejčinovikja (ok. 1771–1845). Po dziele *Огледало* wydrukowanym w Budzie (1816) powstała *Книга, глаголемаа утјешение грјешним* opublikowana w Salonikach (1840). Oba teksty zostały pomyślane jako refleksja konfesyjna, ale były także

wyrazem jawnej niezgody autora na narzucony zbiorowości macedońskiej obowiązek uczestnictwa w obrządku religijnym sprawowanym w niesłowiańskim języku. *Огледало*, zbiór modlitw i fragmentów liturgii, został napisany w formule cerkiewnosłowiańskiej (mieszane redakcje macedońska i serbska). *Поучение свакому христиану како подобает празновати празници господских и свјатих и како подобает причаститисја свјатое причешчение* ze względu na obecność cerkiewizmów i elementów dialektu tetovskiego czy turcyzmów charakteryzował polilingwizm. *Огледало*, dzieło należące ówcześnie do najpopularniejszych lektur wyznawców prawosławia, było odręcznie przepisywane i dzięki zaangażowaniu ludzi lepiej wykształconych funkcjonowało w środowisku ludzi niepiśmiennych, integrując wspólnotę wiernych nie tylko w sensie duchowym. Zachęta czytelnika do przyswajania i czerpania korzyści ze znajomości rodzimego języka – słowiańskiego/niegreckiego/lokalnego miała przełomowe znaczenie w przezwyciężaniu postaw biernego uczestnictwa człowieka w kulturze. Mowa, kardynalny element tożsamości, wzmacniała fundament odbudowywanego rodowodu, nadawała sens procesowi przekształcania zbiorowości we wspólnotę etnosową. Z troski i obawy Pejčinovika o zastaną kondycję nieoświeconego ludu powstał komentarz na temat głupoty i przewrotności natury ludzkiej, życia w przesądzie i zabobonnym obyczaju. Dialog z nieoświeconymi przybrał tutaj nie formę mentorskiej reprymendy, lecz przekornej, ironicznej konkluzji: „Jak widzę niektórzy główkę czosnku, inni ząb, a nawet serce wilka noszą jak medalik. Nieszczęśniku, skąd w tobie tyle niewiary? Na co komu wiara w licznych bogów, tyle głupoty na starość? Gdyby wilk umiał chronić człowieka, w każdym domu pilnowałby dobytku" (K. Pejčinovik, *Поучение свакому христиану*). Opracowana przez twórcę strategia edukacyjna, wykluczająca z narracji natarczywy dydaktyzm, wydawała się najskuteczniejszym sposobem pozyskiwania zbiorowości dla idei cywilizowania i unowocześniania macedońskiej rzeczywistości. Jordan Hadžikonstantinov-Džinot wyraźnie i znacząco rozszerzył horyzont humanizmu praktykowanego przez poprzedników, czego świadectwem jest zarówno liryka (*Рај божи*, *Крај реката Вардар*), jak i sztuki sceniczne jego autorstwa (*Минерва и девет музи*, *Учителите и ученикот*). Pragmatyk, sięgając do popularnych ówcześnie w klasycyzujących literaturach europejskich wzorców, przyswoił rodzimej literaturze nowe zasady rozumienia kategorii wzniosłości. Rezygnując z antycznej zasady utożsamiania wzniosłości z pięknem, zaproponował łączenie wzniosłości z pierwiastkiem utylitarnym, dostosowując tym samym realia rodzimej kultury do filozofii oświeceniowej, której twórcy uznawali, że wzniosłe jest to, co proste, proste zaś to, co naturalne i tylko przez rozum wytłumaczalne. Sens trudu, wagę starań pedagoga i mentora o obecność klasycystycznych, humanistycznych wzorców ideowych zrozumieli jego uczniowie (Grigor Prličev), kontynuujący zamysł edukowania Macedończyków. Hadžikonstantinov-Džinot, wykształcony w lokalnych szkołach (Veles, Samokov), absolwent greckiego gimnazjum w Salonikach, sam uczył kolejno w Velesie (1837), Skopju (1848–1857) i Prilepie (1859–1860). W jego przypadku sposób

kreowania rzeczywistości odrodzeniowej oznaczał radykalizację myśli humanistycznej stanowiącej, że człowiek, indywiduum obdarzone świadomością, wolnością i godnością, ma nie tylko kształtować siebie (→ kształcenie), ale także obowiązkowo tworzyć kulturę (→ kultura). W każdej z placówek organizował nowoczesne, w europejskim stylu nauczanie, o czym świadczy zarówno lista wykładanych tam przedmiotów: język bułgarski/macedoński, historia powszechna, geografia, jak i informacja o wykorzystywanych w trakcie lekcji pomocach naukowych. Budziciel, mimo sprzeciwu rodziców narzekających, że przeciąża umysły dzieci nadmiarem wiedzy, przekonywał, że obowiązkiem człowieka, chrześcijanina, poza gorliwą wiarą w Boga jest czyn, praca/działanie skutecznie przeobrażające świat. Władze patriarchatu zarzucały mu nieprawomyślność i posądzały o skłonność do herezji (pobyt na zesłaniu w latach 1861–1863).

Wykładnią pragmatycznej filozofii Hadžikonstantinova-Džinota „filozofa skopijskiego – naszego Trediakowskiego" (Wasilij Triediakowski, żyjący w latach 1703–1768, rosyjski myśliciel, reformator języka i literatury) były *Афоризми* (1856). Dwa tomiki zawierały kilkadziesiąt sentencji formacyjnych, postulatów afirmatywnych dotyczących relacji międzyludzkich i wiary. W pierwszym zbiorze większość fraz rozpoczyna słowo: „człowiek". Hadžikonstantinov spełnienie *humanitatis* łączył z wiarą w Boga, czystością serca, myśli i spokojem duszy. Warunek bycia istotą ludzką oznacza także: zdolność do milczenia, poskromienie mowy, pracę i wysiłek, alegorycznie rozumiane czystość ciała, oczu, uszu, męstwo, wielkoduszność, cierpienie i posłuszeństwo. Człowieczeństwo, w jego pełnym kształcie, warunkuje zadowolenie, także z niedostatku, wdzięczność za wszystko, niezależnie od poczucia, że otrzymało się niewiele. Spełnione życie człowieka oznacza w ujęciu myśliciela ciekawość innych ludzi i pokładanie nadziei w Bogu. Hadžikonstantinov chociaż ma świadomość ułomności ludzkiej, nieustannie poszukuje w bliźnim sprzymierzeńca w czynieniu dobra, a doznane krzywdy składa na karb tych, którzy „nie wiedzą, co to jest Nauka, co to jest Historia (…). Tych 18 tysięcy krzywd doznałem z powodu ich niewiedzy i wszyscy się ode mnie odwrócili. Dlaczego? Bo to ludzie prości, nieznający szkoły, domagający się pochwał" (*Афоризми*).

Radykalizacja życia polityczno-społecznego na Bałkanach na przełomie XIX i XX wieku zmieniła formułę *humanitati*. Zainteresowania, cele działania i funkcje społeczne nowoczesnego zwolennika humanizmu ewoluowały, gdy kwestia macedońska wyszła z niszy lokalności i stała się problemem europejskim. Poglądy na temat wolności, równości i prawa człowieka do niezależnego funkcjonowania państwa i społeczeństwa macedońskiego artykułowano na wiele sposobów. Krste Misirkov (1874–1926), praktyk idei humanizmu społecznego i utylitarystycznego, analizując przyczyny katastrofy powstańczej Macedończyków, sformułował apel o kontynuowanie walki o niezawisłość kraju drogą żmudnej i systematycznej aktywności na niwie kultury: „Fundamentem pracy kulturalnej nie jest zyskanie pełni swobód politycznych, lecz moralne wychowanie narodu i jego inteligencji; (…). Pełnia swobód politycznych nie

bierze się z niczego – każdy musi zdać sobie sprawę, że jako człowiek ma obowiązek spłacać dług ojczyźnie i własnemu narodowi, co oznacza: praca, praca i raz jeszcze praca. Wolność to czyn umożliwiający korzystanie z rezultatów działania, a nie sama praca. Człowiek, by cieszyć się wynikami swojej pracy, najpierw musi podjąć wysiłek. Pracować i działać można nawet w niezbyt sprzyjających politycznych warunkach" (*Што напраифме и што требит да праиме за однапред*, w: К. Мисирков, *Собрани дела*, т. 1: *Текстови на македонски јазик (1900–1905)*, 2005).

Myśl Misirkova patronowała zaangażowaniu i aktywności *pro publico bono* nauczycielki Zahari Szumlanskiej (1864–1937) i jej pochodzącego ze Lwowa męża Juliana Szumlańskiego (?–1920), założycieli bitolskiego towarzystwa kulturalnego Утеха, a od 1905 roku także sierocińca dla dzieci, których rodzice i bliscy zginęli w powstaniu ilindeńskim. Szumlanska, jak odnotowała we wspomnieniach, mimo świadomości, że przedsięwzięcie obarczone jest ryzykiem niepowodzenia (trudności z uzyskaniem zgody administracji tureckiej, niedostatek środków finansowych), działała bardziej powodowana obywatelską solidarnością z opuszczonymi w potrzebie niż tylko chrześcijańską miłością bliźniego. Znaczącą rolę w podjęciu inicjatywy charytatywnej odegrały środowiska bitolskiej inteligencji (duchowieństwo, Nikołaki Robev, jego córka Vasilka, Živko Dobrev, świadczący bezpłatnie usługi medyczne lekarz Angelaki Robev, przekazujący darmowe leki właściciele apteki „Frangov Kryste i Filipov"), rzemieślnicy, kupcy i właściciele manufaktur. Sierociniec, w którym wychowało się 110 sierot, był placówką nowoczesną, gdzie pensjonariuszy wszechstronnie edukowano – uczęszczali do szkół – od stopnia podstawowego do zawodowego; uczono włączania się do udziału w licznych inicjatywach niesienia pomocy kolejnym potrzebującym (organizowanie koncertów, kwest świątecznych). W przeszłości aktywna zawodowo nauczycielka dbałość o pełnię rozwoju podopiecznych utożsamiała z obowiązkiem wyrównywania szans rozwojowych dzieci stygmatyzowanych cierpieniem. W trudnych okolicznościach nie rezygnowała z zapewnienia im życia, jakie prowadzili rówieśnicy z pełnych rodzin – stąd organizacja letniego wypoczynku. Wakacje spędzano na przykład w okolicznych klasztorach (Kičevo). Mnisi, wspierając prowadzącą, sierociniec zwalniali z opłat za pobyt i wyżywienie. Jak pisała Szumlanska: „Musiałam dbać o higienę tych urwisów. Starszych pilnowałam, gdy samodzielnie myli głowy, a młodszych sama myłam i pomagałam się ubierać. Żadnego wytchnienia przez cały dzień, a w nocy kilka razy wstawanie, żeby skontrolować, czy się nie poodkrywali i w rezultacie zaziębili" (*Как се основа, уреди и унищожи Битолското сиропиталище*, „Илюстрация Илинден", декември 1937, бр. 90). Z przyczyn politycznych (Juliana Szumlanskiego podejrzewano o współpracę z działaczami organizacji rewolucyjnych) rodzinę zmuszono do opuszczenia Bitoli (1910). W Salonikach, gdzie zamieszkali, Zaharia Szumlanska kontynuowała działalność charytatywną, w której humanizm i humanitaryzm splatały się w jedno.

Istotne miejsce w nowoczesnej myśli humanistycznej zajmowała utopia rozumiana jako kategoria, która w praktyce miała doprowadzić do zrealizowania

wspólnotowej wizji świata sprawiedliwego, uwalniającego „lud wyklęty” z tyranii kapitalizmu. Komunizujący macedoński ideolog humanizmu socjalistycznego Kočo Racin (1908–1943), aktywny działacz i uczestnik ruchów rewolucyjno-patriotycznych na Bałkanach, w myśl klasycznych założeń doktryny komunistycznej życie podporządkował walce o dobro człowieka poniżanego, wykluczanego przez imperialistycznych hegemonów – władców, burżuazję, graczy politycznych manipulujących rozwojem cywilizacyjnym regionu. Jak przekonywał w jednym z esejów, współcześni Macedończycy, spadkobiercy chwalebnej tradycji bogomilskiej, mieli kolejną szansę zostać orędownikami prawdy, pamiętając, że ich przodkowie: „Pełni pokory mówili spokojnie, ważąc słowa, pewni zarazem ich nadzwyczajnego znaczenia. Płomienna mowa bogomiłów przypominała szemrzącą rzekę znajdującą ujście w uszach, by krzepić rozum i serce” (*Драговитските богомили*, 1948). Zachęcał, aby w imię rozumności i sprawiedliwości dziejowej współbracia organizowali bunty i uczestniczyli w walce prowadzącej do powstania społeczeństwa bezklasowego. Racin protestował gwałtownie przeciwko tendencyjnej ocenie robotników, którym elity próbowały zarzucać obojętność i brak zainteresowania tzw. kulturą wysoką. Odrzucił treści broszury na temat ruchu związkowego autorstwa „niejakiego M. Rašicia”, który twierdził, że robotnik, nie znajdując w sztuce kapitalistycznej swojego wizerunku, odrzuca jej treści i błazeński uśmiech Mony Lizy czy chorobliwą wyobraźnię Hamleta (…), kocha za to smutną pieśń i wir codzienności, bo one usprawiedliwiają pasję życia oraz wolę walki. Racin, dla którego „kołem napędowym postępu środowiska robotniczego są wielkie, ludzkie, humanistyczne ideały”, zapewniał, że zainteresowanie *Faustem* Goethego, *Damą kameliową* czy fascynacja muzyką Beethovena nie są obce klasie robotniczej. W optymistycznej konkluzji tekstu twierdził, że o losach świata właśnie zdecydują ludzie kreatywni, którym w przyszłości nie będzie się odmawiać pełnego uczestnictwa w kulturze (*Блазирани глупости за насмевката на Мона Лиза*, „Уметност и критика”, Белград 1939, бр. 1–2).

W czasach Socjalistycznej Republiki Macedońskiej (1944–1990) zwraca uwagę sposób przeżywania myśli humanistycznej, praktykowany przez koryfeusza kultury macedońskiej drugiej połowy XX wieku, naukowca i pisarza Blaže Koneskiego (1921–1993). Wybory dotyczące własnej drogi życiowej i sposoby podmiotowego określania macedońskości i Macedonii Koneski świadomie podejmował już we wczesnej młodości. Rodowodowo związany ze środowiskiem wiejskim, czasoprzestrzenią określaną jako rdzeń, kolebka całej macedońskiej kultury, „wyprowadzał/przeprowadzał się” do miejsc, w których definicję jednostkowej tożsamości modyfikowała opozycja natura – kultura. Świadomy użytkownik kultury, ze względu na specyfikę historyczno-politycznych okoliczności, pragmatycznie traktował obowiązki ucznia, gimnazjalisty, studenta zdobywającego wiedzę w mowie nietożsamej z językiem, którym posługiwała się rodzina, zbiorowość peryferii – nie centrum nauki (serbsko-chorwacki *vs* wariant lokalny słowiański/regionalny). Funkcjonowanie Koneskiego w sferze „pomiędzy” nie oznaczało, że jego światopogląd

jest rezultatem niepewności, chwiejności poglądów. Wiele wskazuje na to, że wybory te oznaczały wiarę w wartości *humanitas* empatycznej, opartej na aprobacie odmienności i tolerancji. Koneski zachowanie serbskiego nauczyciela, zrzucającego i depczącego nakrycia głowy uczniów wyznających islam, odebrał jako głęboko niesprawiedliwe, nielicujące z godnością wychowawcy; czyjaś wiara i jej zewnętrzne oznaki nie powinny być pretekstem do naruszania wolności osobistych innych ludzi. Symboliczny fez, który na terytorium, gdzie pamięć osmańskiego panowania wpływała na relacje swoje – obce, w tym szczególnym przypadku był znakiem niezgody na resentyment, na tryumf „jadu złej pamięci" (w *Autobiografii* pisanej w latach 80. XIX wieku Grigor Prličev wspomina moment, w którym brat chciał mu podarować modne nakrycie głowy – fez, co zostało odebrane jako gest obrazoburczy). Dokonane przez Koneskiego podsumowanie lat międzywojennych nie wpisywało się w stereotypowe postrzeganie okresu jako czasu martwoty i stagnacji kultury rodzimej. Doceniał grono nauczycieli (Serbów, Chorwatów, Bułgarów), którzy placówki szkolne, wbrew propagandzie i oficjalnej polityce władz, traktowali jako pole realizacji zadań pedagogicznych, w miarę możliwości chronionych przed nadmierną ideologizacją (na przykład propagowanie i zachęta do zdobywania wiedzy o sztukach plastycznych, kształtowanie gustów literackich, kanonu lektur młodych czytelników). Zwraca uwagę obiektywny charakter komentarza na temat sytuacji macedońskiej młodzieży, dla której rząd w Belgradzie fundował stypendia edukacyjne. Koneski nie dołączył do krytyków tych, którzy uczyli się w gimnazjach i studiowali na przykład w Belgradzie. Dostęp do kultury i literatury za pośrednictwem języka serbsko-chorwackiego uznał za kapitał intelektualny, nieoznaczający jednoczesnego wyparcia się macedońskiej tożsamości. W narracji dotyczącej studiów w stolicy Bułgarii dominowała refleksja ogólna, ale Koneski pozostał wierny zasadzie wyprowadzania komentarza ze strefy ideologicznej (nawet gdy ostatecznie nie godził się z argumentami bułgarskich językoznawców podważającymi zasadność uznania języka macedońskiego za język narodowy Macedończyków – *Дневник по многу години*, 1988). W realiach sfederowanej z Jugosławią Socjalistycznej Republiki Macedońskiej kulturotwórczą rolę nadal pojmował w duchu idei humanizmu. Fundamentalnym założeniem było przekonanie, że myślenie o wspólnocie, o życiu społecznym zbiorowości nie może zostać zdominowane poczuciem bezradności wobec zewnętrznej opresji, której mocodawcy autorytarnie wykluczają to, co z ich subiektywnej perspektywy jawi się jako małe, więc niezdolne do obrony. Koneski nie wątpił, że służba macedońskiej idei oznaczała również wierność i lojalność ideałom przeszłych pokoleń, a nie wyłącznie programowemu przesłaniu i zobowiązaniom nowego człowieka epoki socjalistycznej. Okres dogmatyzmu z nowymi dla Macedończyków sytuacjami społeczno-politycznymi i odmiennymi relacjami sąsiedzkimi z jednej strony dawał prawo do jawnej afirmacji tożsamości narodowej, z drugiej narzucił wiele zobowiązań, które możliwość wyrażania postaw odrębności hamował. Jego ówczesne wypowiedzi diametralnie odbiegały od oficjalnej retoryki na temat

humanizmu socjalistycznego, dominującej w propagandowych mowach wygłaszanych na zjazdach działaczy partyjnych, deklarujących obronę interesów ludu macedońskiego. Humanizm i idee humanistyczne krępował warunek współistnienia z socjalizmem. Dla propagatorów doktryny komunistycznej humanistą okazywał się każdy, kto akceptował działania prowadzące do obrony dobra, przede wszystkim dobra ogółu („ludu") jako rozumnego dzieła człowieka (→ racjonalizm; → socjalizm). Koneski już z perspektywy przeżytych w socjalistycznej Macedonii lat zauważył, że „(…) każdy odnajduje siebie w okolicznościach szczególnych, każdy więc ma prawo do własnego wyboru" (*Дневник…*). Jak większość intelektualistów po 1945 roku nie podważał roli marksizmu, nie kontestował wiary w „świetlaną przyszłość", nie podważał sensu i potrzeby przekonywania ludzi, że standardy doktryny zapewniają ochronę pokrzywdzonych do tej pory klas, wykluczają nierówność społeczną i demaskują stronników krzywdzących wyzyskiwanych, uciskanych. *Humanitas* realizował Koneski, „ulepszając", zgodnie z własną koncepcją, ojczysty język. Proces konstytuowania języka, akt kodyfikacji pozwalał wyprowadzić kulturę macedońską z bezczasu, z poczucia bezradności wobec podejrzeń obserwatorów zewnętrznych, że tradycję zbiorowości jej elity dopiero wynajdują. W procesie szybkiego dojrzewania narodu i kultury Koneski uznał, że realia wymagają wykorzystania w maksymalnym stopniu dwu czynników, pozornie nieprzystawalnych do siebie, ale ówcześnie będących składowymi rzeczywistości socjalistycznej: przywiązania do ludowości i dążenia do postępu. Podejście takie wpisywało się w projekt ideologiczny, wedle którego systemowo zorganizowana kultura sprzyjała poczuciu dumy z rezultatów pracy na rzecz wspólnotowego sukcesu; człowiek kształtowany przez socjalizm, otwarty na przyszłość optymista bez sentymentów żegnał się z wartościami kapitalistycznego, pseudoelitarnego świata burżuazyjnego, ale zachował na zawsze, wbrew okolicznościom, tę część tradycji, która z chaosu powszechnego tworzenia wydobyła i znacząco dowartościowała ludowość. Folklor i sztukę ludową Koneski humanista utożsamiał z niepowtarzalnością, odrębnością, ale także traktował jako element szeroko rozumianej tradycji regionu i kultury najszerzej terytorialnie traktowanej. Praktyki humanizmu w duchu podobnym do wypracowanych przez Koneskiego postaw uwidoczniły się w strategiach niektórych twórców sztuki, literatury macedońskiej (od tzw. odwilży). Wcielane w życie nowe składowe systemu aksjologicznego w duchu odnowienia reguł funkcjonowania zbiorowości pozwalały efektywniej praktykować idee humanizmu w kulturze i skutecznie poszerzyć i zróżnicować repertuar formuł kreatywności (np. Živko Čingo, Vlada Uroševiḱ). Znacząco przesunięto granice przestrzeni dla wolności i pełniejszej samorealizacji jednostki (neoawangarda). Proces kształtowania pożądanej indywidualistycznej wizji człowieka w zakresie dostępnym, acz przez system stale kontrolowanym, tym samym znalazł uzasadnienie dla zmodyfikowanej egzystencji.

Po zmianach polityczno-społecznych i ustrojowych w Republice Macedonii (1991), wynikających ze zdobycia suwerenności, idee humanizmu/humanita-

ryzmu stały się istotnym elementem treści programowych wielu dziedzin życia. Twórcy i zwolennicy idei teocentrycznego lub antropocentrycznego humanizmu, dążący do zorganizowania świata przyjaznego człowiekowi bez względu na wyznawany światopogląd, odwołują się do tolerancji, wolności, prawa do ochrony natury, walczą z ubóstwem, nierównością społeczną, nawołują do tolerancji religijnej. Z inicjatywy grupy macedońskich intelektualistów, m.in. archeologa Pasko Kuzmana i mieszkającego we Francji pisarza Jordana Plevneša, powstała Ochrydzka Akademia Humanizmu (Охридската Академија на хуманизмот) (1991). Twórcy skoncentrowali się na promocji mających uniwersalny wymiar świadectw rodzimej kultury (edycja serii Historia Antica Macedonica), dziedzictwa św. św. Cyryla i Metodego, św. Klimenta Ochrydzkiego i św. Nauma, jak zaznacza się w nocie opisującej cele wszechnicy, założycieli średniowiecznej szkoły humanistycznej. Dwujęzycznym wydaniom poezji macedońskiej, bałkańskiej i światowej w serii Охридска Ризница на Меморијата patronuje Grigor Prličev i wzniosła idea: „Piękno uratuje świat". Akademia wypromowała już dorobek pisarzy z Francji, Belgii, Rosji, Kanady, Hiszpanii, Bułgarii, Serbii i Albanii. Od 2007 roku przyznaje nagrody wybitnym postaciom świata kultury, których dorobek zaświadcza o przywiązaniu do idei humanistycznych (wśród laureatów m.in. Aleksandr Sołżenicyn, Ravi Shankar, Peter Brook, Herta Müller).

Шалдев Х., *Град Прилеп в българското възраждане (1838–1878 год.)*, София 1916, http://strumski.com/biblioteka/?id=634; Конески Б., *Беседи и огледи*, Скопје 1972; Конески Б., *Македонски места и теми*, Скопје 1991; Рацин К., *Стихови и проза*, Скопје 1966.

Celina Juda

HUMANIZM
(Serbia)

Dzieje humanizmu w Serbii – podobnie jak innych idei tradycyjnie uważanych za zachodnioeuropejskie (→ oświecenie; → racjonalizm; → nowoczesność) – odzwierciedlają złożoność cywilizacyjnych uwarunkowań serbskiej kultury (→ kultura), genetycznie związanej z prawosławnym Wschodem, ale czerpiącej również z tradycji (→ tradycja) łacińskiego Zachodu. Usytuowanie ziem serbskich (już od samych początków serbskiej państwowości) w orbicie wpływów kulturalnych i politycznych Bizancjum, a także późniejsza niewola turecka przesuną granice średniowiecza (do początków XVIII wieku) i w konsekwencji uniemożliwią ukształtowanie się humanizmu rozumianego jako prąd filozoficzny, etyczny i kulturowy, co – w zachodniej części kontynentu – dokonało

się w epoce renesansu. W Serbii zatem nie pojawił się oparty na źródłach i wzorcach zachodnioeuropejskich humanizm renesansowy, co nie oznacza jednak, że nie zaistniały pewne jego elementy. W serbskiej kulturze zaznaczył obecność – mający źródła w Bizancjum – renesans prawosławny, w tym także – istotna z punktu widzenia humanizmu – grecko-prawosławna antropologia.

Na obecność zachodnioeuropejskiego humanizmu na ziemiach serbskich wskazywał już w 1889 roku Franjo Rački (1828–1894), jeden z najwybitniejszych chorwackich historyków drugiej połowy XIX wieku w zakończeniu rozprawy *Boj na Kosovu – uzroci i posljedice*, napisanej w 500. rocznicę bitwy na Kosowym Polu (1389). Zaświadczać ma o tym część twórczości literackiej (z czasów serbskiego średniowiecza), którą traktować należy jako dowód na to, że Serbia Nemanjiciów zaadaptowała żywe i produktywne w ówczesnej Europie idee. To właśnie piśmiennictwo – gdyby nie kosowska porażka Serbów, która przyczyniła się do zduszenia w zarodku idei humanistycznych – rozwinęłoby się całkowicie „w duchu tego właśnie duchowego prądu, który został nazwany humanizmem i renesansem" (F. Rački, *Boj na Kosovu – uzroci i posljedice*, „Rad Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti" 1889, br. 26). Gdy Serbowie przeżywali „narodową katastrofę" , w Italii – jak podkreśla – urodził się humanista Kosma I Medyceusz (1389–1464) i dorastał twórca odrodzeniowej architektury Filippo Brunelleschi (1377–1446). Rački zauważa, że idee te miały sprzyjające warunki do adaptacji na tych terenach przede wszystkim za sprawą posiadanych przez Serbię (i Bośnię) terenów nadmorskich, rozwinięty handel z włoskim wybrzeżem oraz żywe stosunki dyplomatyczne i kulturalne (również dzięki Dubrownikowi) z miastami po drugiej stronie Adriatyku (Wenecja, Florencja, Neapol i Rzym). Podkreśla w rozprawie również – w myśl wyznawanej idei jugosłowiańskiej – znaczenie Serbii i wpływ na sytuację polityczną i kulturalną na całych Bałkanach jej klęski w bitwie – klęski, która uniemożliwiła rozwinięcie się humanizmu na innych będących pod okupacją turecką terenach.

Z tezą przedstawioną przez Franjo Račkiego w niespełna 20 lat później polemizował w książce *Geschichte der alteren südslawischen Litteraturen* (1908) słoweński slawista i etnolog Matija Murko (1861–1952). Przyznając, że w okresie serbskiego średniowiecza oprócz dominującego wpływu bizantyjskiego, można dostrzec także wpływ kultur romańskich, stwierdza wyraźnie, że od cara Dušana (w rzeczywistości już od króla Milutina), a zwłaszcza w okresie despotowiny (1402–1459), następuje proces bizantynizacji Serbii (*proces potpunog vizantiziranja Srbije*). Dlatego też próby doszukiwania się w tym wzmożonym i aktywnym wpływie Bizancjum zjawisk typowych dla renesansu czy humanizmu uważa – w najlepszym wypadku – za błędne użycie terminu. Humanizm i renesans Murko pojmował bardzo wąsko jako naśladowanie wzorców kultury i sztuki antycznej, do czego nie mogło dojść na ziemiach pozbawionych wpływów szeroko pojętej kultury łacińskiej, w tym wpływów Kościoła katolickiego. Oczywiste wydaje się, że składające się na humanizm odrodzenie zainteresowania studiami nad łaciną, klasyczną literaturą i kulturą stanowiły

najbardziej naturalny przejaw funkcjonowania tego prądu ideowego, to jednak jego echa dały o sobie znać także w rozwoju miast, narodzinach i rozwoju warstwy mieszczańskiej i w innych dziedzinach przemian społecznych, ekonomicznych czy politycznych.

A zatem mimo braku wyraźnych i niepodważalnych dowodów na istnienie w Serbii humanizmu jako zachodnioeuropejskiego prądu filozoficznego, etycznego i kulturowego, ukształtowała się tam ideowa matryca dla przyszłych rodzimych twórców, myślicieli i ideologów. Serbscy autorzy barokowi (za pośrednictwem polsko-ukraińsko-rosyjskim), a potem także klasycyści będą jednak czerpać przede wszystkim z antyku greckiego, czego najlepszym przykładem stanie się najwybitniejszy twórca wykorzystujący helleńską filozofię i literackie motywy – Lukijan Mušicki (1777–1837), uważany za „serbskiego Horacego".

Znacznie ważniejszą rolę w serbskiej kulturze (w okresie istnienia despotowiny) odegrał tzw. renesans Paleologów, zapoczątkowany na dworze greckiej dynastii panującej w cesarstwie bizantyjskim od połowy XIII wieku do 1453 roku. W obręb tego prawosławnego renesansu (oznaczającego zwrot ku filozofii i sztuce antycznej, w czym ujawnia się częściowe podobieństwo do renesansu zachodnioeuropejskiego) włącza się niekiedy hezychazm (traktując go jako nurt antropocentryczny). Stał się on w Bizancjum przedmiotem ostrych dyskusji (prowadzonych na tzw. soborach hezychastycznych w 1341, 1347 i 1351 roku) dotyczących samej istoty chrześcijańskiej antropologii – tzw. przebóstwienia człowieka (czyli możliwości dostąpienia osobistego kontaktu z Bogiem).

W sporze brali udział zwolennicy ortodoksyjnej tradycji na czele z Grzegorzem Palamasem, z drugiej zaś tzw. humaniści z mnichem z Kalabrii Barlaamem, którzy odwoływali się do pogańskiej filozofii czerpiącej z dziedzictwa hellenistycznego (filozofia neoplatońska) i na tej podstawie próbowali stworzyć syntezę hellenizmu i nauki chrześcijańskiej. Hezychazm zyskał popularność na ziemiach serbskich w XIV wieku dzięki przybywającym (jeszcze przed bitwą na Kosowym Polu) z Góry Athos synaitom (uczniom św. Grzegorza Synaity) – m.in. Romilo i Grigorije Sinaita; potem emigrować będą do despotowiny twórcy hezychaści z innych podbitych przez Turków regionów (m.in. Bułgarii).

Idee humanizmu – w znaczeniu zachodnioeuropejskim – po raz pierwszy wyraźnie zostały wyłożone w programie oświeceniowym Zaharije Orfelina (1726–1785), a dokładnie w redagowanym przez niego pierwszym serbskim czasopiśmie „Slavenoserbski magazin" (Wenecja, 1768). Założenie tego ważnego dla kultury serbskiej drugiej połowy XVIII wieku periodyku popularyzującego nowoczesne oświeceniowe i racjonalistyczne idee i wzorce, wynikało z demokratyzacji wiedzy bazującej na wierze w „ludzką uniwersalną naturę", która łączy wszystkich ludzi. Czasopismo otwierało dzieło Teofana Prokopowicza (1681–1736), prawosławnego arcybiskupa, pisarza, teologa i rektora Akademii Kijowsko-Mohylańskiej, zatytułowane *Mnjenije* (ok. 1755–1765), które zwracało uwagę na różne humanistyczne aspekty (czyli kwestie dotyczące człowieka): wychowanie dziecka w duchu chrześcijańskim, pragnienia ludzi młodych (na przykładzie młodzieńca pragnącego poświęcić życie służbie

wojskowej) czy rolę kobiety. Poglądy Prokopowicza (ideowego autorytetu Orfelina) wyrastały ze źródeł protestanckich, prawdopodobnie pietystycznych (Uniwersytet w Halle).

Dominującym w czasopiśmie podejściem jest przekonanie o umiarze we wszystkim, nawet w cnocie, przy czym równocześnie promowana jest – humanistyczna w swym źródle – świecka moralność. Praktyczną wykładnią tego przekonania była hierarchia wiedzy, jaką powinien posiąść człowiek oświecony i wykształcony w duchu humanizmu: najpierw → religia, następnie sprawy obywatelskie i na końcu umiejętności praktyczne. Bycie dobrym chrześcijaninem oznaczało także bycie dobrym obywatelem.

Idee zaproponowane i głoszone przez Zaharije Orfelina w kwestii m.in. szeroko pojętego humanizmu (jako zainteresowania człowiekiem i jego problemami) podjął i rozwinął już czołowy przedstawiciel serbskiego oświecenia (→ oświecenie) Dositej Obradović (1742–1811) w przełomowym dla Serbii okresie kształtowania jej nowoczesnych fundamentów. W gruntownym programie oświecenia, zaprezentowanym w tekście *Pismo Haralampiju* (1783) i autobiografii *Život i priključenija* (1783, 1788), za naczelne zadanie przyświecające swoim działaniom uznał „dobro człowieka", zwłaszcza zaś „korzyść swojego bliźniego" (*polza bljižnjega moga*). Mając na uwadze korzyść rodaków – ludzi, którym trzeba pomóc wyjść z „okresu niedojrzałości" – i ich zwykłe, ludzkie potrzeby, przedstawia w autobiografii dwa zasadnicze cele: ukazanie nieprzydatności monasterów i podkreślenie roli nauki i kształcenia (→ kształcenie) w nowych czasach. Oba zamierzenia, które wypływają z często podkreślanego przez niego humanizmu, „umiłowania człowieka" (*čelovekoljubije*), mają przyczynić się do oświecenia narodu (→ naród) serbskiego. Podstawową instancją mającą do tego doprowadzić jest rozum, traktowany jako najważniejszy atrybut człowieczeństwa. W humanistycznej myśli Obradovicia „głupota, ślepota umysłu, zepsute, przepełnione pychą i złe serce oraz nadmierne uwielbienie samego siebie" (*Pismo Haralampiju*, 1783) uchodzą za przyczynę nie tylko zacofania cywilizacyjnego, ale w wymiarze ludzkim przyczyniają się do szerzenia zła, wrogości między ludźmi i niszczenia międzyludzkich więzi. W tym też kontekście Obradović podkreśla, że człowiek popełnia zło często w imieniu i pod pretekstem religii, choć wyraźnie wskazuje, iż „Bóg jest wieczną dobrocią i sprawiedliwością, a co nie jest dobre i sprawiedliwe, nie pochodzi od Boga" (tamże). Za miarę humanizmu i postulowanego „umiłowania człowieka" uważa naturalną i uniwersalną zasadę: „Cokolwiek pragniecie, aby wam czynili inni ludzie, czyńcie wy także im" (tamże). Regułę tę Obradović chciałby widzieć jako naczelną ideę organizującą ludzkie stosunki na każdej możliwej płaszczyźnie, decydującą o wzajemnym poszanowaniu i ogólnej tolerancji.

Zagadnienie postrzegania i szacunku do drugiego człowieka zajmuje w myśli Obradovicia szczególne miejsce. W *Liście do Haralampiusza* Obradović podkreślił, że pragnie pisać z korzyścią dla umysłu, serca i charakteru człowieka, niezależnie od wyznawanej przez niego wiary. Wyraźnie zatem opowiada się za humanistycznym modelem oceny ludzi i ich zachowania, marginalizując

kwestię ich przynależności narodowej i religijnej. To nowoczesne jak na warunki serbskie tego okresu pojmowanie tożsamości jednostki odsyła także do – proponowanych przez niego – wartości i zasad, które powinny regulować życie ludzi. W rozważaniach nad sensem i celem życia człowieka, podkreśla, że powinien on kierować się przede wszystkim miłością. W postępowaniu i zachowaniu człowieka, w jego wychowaniu, a także polityce (→ polityka) „czysta, prawdziwa i boska miłość powinna stać się drogowskazem naszego postępowania" (K. Hankiewicz, *Zarys filozofii słowiańskiej*, 1873). Człowiek jako istota rozumna realizuje się w społeczeństwie, w relacji i stosunku do drugiego człowieka, który nie może być środkiem realizacji zamierzeń innej jednostki. Człowiek musi znać swą osobową godność i podporządkować swoje subiektywne cele obiektywnym zamierzeniom rozumu. „Rozum, a nie uznanie czy dezaprobata jest – jak to ujmuje Klemens Hankiewicz w odniesieniu do myśli humanistycznej Obradovicia – ostatecznym źródłem reguły moralnej, toteż człowiek winien poskramiać swe namiętności, a swój czyn kierować na ogólne dobro" (tamże). Sens ludzkiej egzystencji jest poza tym – według Obradovicia – wyznaczany przez wewnętrzne pragnienie człowieka, które pomaga mu na różnych etapach jego życia i kształtuje jego osobowość. W poglądach na człowieka Obradović porusza także zagadnienie jego stosunku do Boga. O ile za zasadne uważa, że człowiek nie może się ukryć przed Bogiem, izolując się od pochodzących od Niego zasad i praw, o tyle uważa za konieczne aktywne kształtowanie swojego życia, a nie tylko bierną akceptację wyroków losu.

Idealistyczna wymowa poglądów Dositeja Obradovicia na kwestie człowieka, jego postępowania i sensu istnienia nie znalazła jednak zbyt szybko odpowiednich warunków do tego, by stać się ogólnie szanowaną i pożądaną zasadą moralną, wyznaczającą stosunki międzyludzkie. Początek XIX wieku, naznaczony walkami Serbów z Turkami (na obszarze Serbii tureckiej) o niezależne państwo, nie sprzyjał rozwojowi humanistycznych idei i właśnie na ich brak zwracał uwagę w swoim pamiętniku np. Nićifor Ninković (1788–1850). Odnosząc się do wyzysku, tyranii i barbarzyństwa wodzów i lokalnych watażków w okresie powstań serbskich (1804–1813 i 1814–1815), podkreśla, że „człowiek to nie mrówka ani nie mucha. Człowiek to ze wszystkich stworzeń na ziemi najszlachetniejszy twór, błogosławiony przez Boga" (N. Ninković, *Żywota mojego opisanie*, tłum. M. Petryńska, wstęp i oprac. J. Rapacka, 1987). Sytuacja braku poszanowania człowieka jest dla niego największym przestępstwem i przewinieniem, a ocenę formułuje na podstawie obradoviciowskiej w duchu diagnozy, wedle której Serbowie za sprawą powstań zamienili turecką tyranię na własną, ale jeszcze bardziej bezwzględną władzę, będącą konsekwencją braku wzajemnego poszanowania („Mówiliśmy, że Turcy to nasi tyrani i gnębiciele, a dziś mamy oto niby naszych braci. A samiśmy ich wybrali. A oni nas gorzej męczą i gnębią niż Turcy") (tamże). Opinia ta następnie stanie się popularną i dość obiegową diagnozą dotyczącą Serbów w tym przełomowym dla nich momencie, ich człowieczeństwa i stosunku do najważniejszych wartości humanistycznych. Kwestię tę szczegółowo omawia Vladimir Dvorniković

(*Karakterologija Jugoslovena*, 1939) i później – w odwołaniu do jego badań – współczesny psycholog i prawosławny historiozof Vladeta Jerotić, który zauważa, że ofiarą tego mechanizmu „identyfikacji z agresorem" – pozbawiającego ówczesnych Serbów ludzkich odruchów – często padali ich rodacy (*Psihološke beleške nad knjigom „Opisanije Srbije"*, 1984–1999).

Kwestię braku poszanowania człowieka i jego praw – zwłaszcza pod względem politycznym i ekonomicznym – podejmuje w rozprawie *Srbija na Istoku* (1872) Svetozar Marković (1846–1875). W myśli tego inicjatora ruchu i ideologii socjalistycznej (→ socjalizm) w Serbii człowiek zajmuje miejsce centralne – jego pozycję i status rozważa szeroko i kompleksowo zarówno w perspektywie jednostkowej, jak i kolektywnej. Odpowiedni poziom humanizmu (a więc adekwatny stosunek do człowieka) jest dla niego miarą rozwoju cywilizacji i jej określonych elementów w państwie. Przełomowym momentem, który zmienił postrzeganie zwykłego człowieka i jego pozycji w społeczeństwie, okazała się rewolucja francuska (1789) (→ rewolucja), której humanistyczne z ducha idee przywołuje, gdy mówi o walce o nowy porządek w Serbii. Państwo według Markovicia nie jest własnością uprzywilejowanych warstw, ale społeczeństwem bazującym na swobodnej umowie między jej członkami (tamże). Na jej podstawie winny być uregulowane wszelkie stosunki społeczne, przy czym należy brać pod uwagę korzyść wszystkich obywateli, a nie tylko uprzywilejowanych klas. Opowiadając się za potrzebą demokratyzacji i społecznej kontroli władzy w stosunku do obywatela, zaznacza, że znakiem czasu stała się walka o prawa człowieka. Źródłem tej walki jest – jego zdaniem – przekonanie o równości wszystkich ludzi, których uczestnictwo w społeczeństwie i państwie reguluje swobodna umowa, będąca dla niego kwestią wolnego wyboru (tamże).

Bezpośrednie nawiązanie do idei humanizmu znajduje się także w tekście Markovicia *Vera i nauka – i obrazovanje u narodnom pravcu* („Rad" 1874, br. 21–23). Odnosząc się do kwestii poruszanych w serbskich czasopismach, autor poddaje krytyce święcącą wówczas triumfy politykę (→ polityka) społeczną i narodowościową niektórych krajów europejskich. Polityka ta została przez serbski periodyk „Zastava" uznana za przejaw humanizmu, czyli – jak ujmuje to Marković – „ideę człowieczeństwa, służącą obecnie silniejszym narodom jako buzdygan do dławienia słabszych narodów". To jaskrawe pomieszanie pojęć, przywołujące socjalistyczny postulat walki z dominacją silniejszego nad słabszym, rozważa przez pryzmat potrzeby swobód osobistych i społecznego równouprawnienia. Humanistycznej rzekomo idei przedkładania własnego narodu nad inne przeciwstawia barbarzyństwo, podkreślając, że realizacja humanizmu obecnie oznacza kulturalny i społeczny → postęp wszystkich narodów, co prowadzić musi do wyższego ideału, jakim jest „człowieczeństwo" (*čovečanstvo*).

Na XX-wieczne kształtowanie się idei humanizmu w Serbii w znaczący sposób dalej wpływał socjalizm i toczące się w jego obrębie dyskusje na temat człowieka. W socjalistycznej wizji człowieka skupiała się w znacznej mierze

cała koncepcja socjalizmu dotycząca stosunków społecznych, politycznych i ekonomicznych. W tym też kontekście człowiek był pojmowany nie tylko jako siła robocza („człowiek nie jest wyłącznie siłą roboczą") (M. Stupar, *Društveno-ekonomske osnove humanizma u socijalizmu – socijalistički humanizam i pravo*, 1966), ale także przez pryzmat pełnionych funkcji społecznych i manifestacji swojego istnienia, a więc wskazanie na jego rolę jako producenta, rodzica, podmiotu publicznego i politycznego, pracownika i uczestnika życia kulturalnego. Wszystkie te manifestacje postrzegane są jako integralne elementy całościowego obrazu jednostki – „człowiek tylko jako całość i jedność pełnionych przez siebie ról" (tamże).

Mihailo Stupar, profesor prawa na Uniwersytecie w Belgradzie, w wyżej cytowanym tekście zastanawia się nad tym, w jakiej mierze socjalizm może być ludzki (*human*). Odpowiedź na to pytanie, wywołujące również sprzeczności co do istoty ideologii socjalizmu, stanowi kompromis między jego zadaniami i celami oraz pragmatycznym charakterem jego działań: „Socjalizm stanie się ludzki i może stać się ludzki tylko w granicach, które nie zakłócają normalnego funkcjonowania i realizacji haseł różnowartościowej ludzkiej pracy" (tamże). Ideę socjalistycznego humanizmu Stupar postrzega zatem jako praktykę efektywnej realizacji dwóch zasadniczych postulatów socjalizmu: „hasła niejednakowej wagi ludzkich wartości" i „hasła jednakowych ludzkich potrzeb" czy też innymi słowy: „postulatu rozdziału według pracy i potrzeb". Ich realizacja polegać powinna na jak najszybszym odrzuceniu pierwszego na korzyść wprowadzenia w życie drugiego. Urzeczywistnienie tylko jednego z tych postulatów będzie oznaczać – zdaniem autora – podążanie „drogą fałszywego humanizmu albo drogą wulgarnego ekonomizmu" („putem lažnog humanizma ili putem vulgarnog ekonomizma") (tamże).

Rozpatrując istotę i znaczenie socjalistycznego humanizmu, profesor Wydziału Filozoficznego Uniwersytetu w Belgradzie Vuko Pavićević z kolei w tekście *Pojam humanizma i pitanje zasnivanja humanizma* samo pojęcie humanizmu rozważa w wymiarze aksjologiczno-normatywnym. Traktując je jako system wartości, w którym kluczowe znaczenie ma jedna wartość podporządkowująca inne wartości, zauważa, że ich hierarchia zależy od indywidualnego i społecznego doświadczenia jednostki w konkretnym czasie i miejscu. Dla socjalistycznego humanizmu taką naczelną wartością jest człowiek, którego należy chronić i szanować, aby mógł rozwinąć wszystkie możliwości, siłę i wolność. W tym kontekście istotną tradycją tak pojętego podejścia do człowieka w ramach myśli socjalistycznej był humanizm renesansowy i jego wyzwolenie człowieka „od purpurowych autorytetów i od religijnej skali wartości z powodu afirmacji naturalnych ludzkich zdolności i tendencji do radosnego, odważnego i twórczego życia" (V. Pavićević, *Pojam humanizma i pitanje zasnivanja humanizma*, 1966). Takie myślenie przyświecało – według Pavićevicia – zwolennikom praw naturalnych, uczestnikom rewolucji francuskiej oraz *Deklaracji praw człowieka i obywatela*, a więc zjawiskom i wydarzeniom, w których chodziło o demokratyzację stosunków społeczno-politycznych; w tym też kontekście

demokracja jako ideologia humanistyczna stoi w opozycji do feudalizmu, który nie znał pojęcia człowieka.

O popularności idei humanistycznych w Serbii świadczą obecnie liczne przedsięwzięcia mające na celu szerzenie znajomości praw człowieka i obywatela, jak również inicjatywy popularyzujące wzorce zachodnioeuropejskie, w tym odnoszące się do kwestii człowieka i jego pozycji na płaszczyźnie społeczno-politycznej. W perspektywie właśnie tych wydarzeń idea humanizmu uważana jest za miarę, „którą odmierza się istotę tego wszystkiego, co produkuje europejska umysłowość, ujawniająca i konkretyzująca się w postaci europejskiej nauki i techniki, w postaci dominujących zjawisk europejskiej kultury, która rozprzestrzeniła się na cały świat" . Jednocześnie bardzo wyraźnie (również w samej Serbii) artykułowany jest w obliczu przemian kulturowych i społecznych kryzys humanizmu, widoczny właśnie w rezultatach i oddziaływaniu nauki i techniki, które wciąż coraz wyraźniej podważają pierwotny sens humanizmu i zastępują go innymi wartościami i ideami (V. Simeunović, *Ideja humanizma i kriza evropskog uma*, w: *Naučni skupovi*, knj. 7, t. 1: *Kultura i obrazovanje. Zbornik radova sa naučnog skupa (Banjaluka, 10–11. novembra 2006)*, 2006). Jak jednak zauważa Bojan Đukić, zagadnienie dotyczące człowieka i ludzkości pozostaje jedną z najistotnijeszych kwestii każdej prawdziwej filozofii, a problem humanitaryzmu leży w samym sercu współczesności i centrum zainteresowania każdej poważnej refleksji filozoficznej (B. Đukić, *Ideja humaniteta i filosofska savremenost*, w: tamże).

Na funkcjonowanie humanizmu (rozumianego nie tyle jako problem, ile jako „kompleks zagadnień") w ramach współczesnego – naznaczonego postmodernistycznym „pomieszaniem pojęć" – dyskursu filozoficznego (i szerzej: publicznego) zwraca uwagę Mile Savić. Znakiem obecnych czasów stało się bowiem utożsamienie humanizmu z oświeceniem i nowoczesnością, choć – jak przypomina – humanizm również w przeszłości z dużą łatwością adaptował się z różnymi ideami (egzystencjalizmem, personalizmem, marksizmem, a nawet narodowym socjalizmem). We współczesnej Serbii – zdaniem Savicia – humanizm (i bliskie mu ideowo oświecenie i nowoczesność) stanowią podstawowe figury retoryczne w dyskusji nad transformacją państwa i społeczeństwa. Jako część projektu modernizacyjnego humanizm uczestniczy w zawłaszczaniu pozytywnie wartościowanych pojęć i idei, a także sankcjonuje obecność różnorodnych światopoglądów (*Prosvetiteljstvo: kriza i preobražaj pojma*, „Filozofija i društvo" 2006, br. 2).

Idea humanizmu jako prądu kulturowego w niewielkim stopniu realizowała się w Serbii w modelu zachodnioeuropejskim (funkcjonując przede wszystkim jako element prawosławnej nauki o człowieku, np. w poglądach Vladety Jeroticia), osiągnęła status i znaczenie określonej postawy i światopoglądu w okresie oświecenia. Humanistyczna antropologia triumfowała w projekcie transformacji kulturowej Dositeja Obradovicia, była też istotnym elementem myśli socjalistycznej Svetozara Markovicia. W XX wieku humanizm, jak i promowane przez niego hasła i wartości współtworzyły umiarkowany nurt rodzimego

socjalizmu, a obecnie stanowi – jako dziedzictwo uniwersalnych wartości zachodnioeuropejskich – fundament kulturowej reorientacji Serbii i jej polityczno-społecznej demokratyzacji.

Bjelogrlić A., *„Dekameron" između pravoslavlja i humanizma*, „Letopis Matice srpske" 1999, br. 175, s. 652–673; Bošnjak B., *Razmatranje ideje humanizma*, „Filozofska istraživanja" 1986, god. 6, sv. 2, s. 463–469; Deretić J., *Kulturna istorija Srba: predavanja,* 2. izd., Beograd 2013; Đorđević J., *Humanistička pedagogija i vaspitanje*, „Pedagoška stvarnost: časopis za školska i kulturno-prosvetna pitanja" 2012, br. 4, s. 601–604; Krešić A., *Humanizam i kritičko mišljenje – tako je govorio Andrija Krešić*, ur. B. Jakšić, Beograd 2010.

Damian Kubik

HUMANIZM
(Słowenia)

Idea humanizmu na ziemiach słoweńskich – w związku z ich przynależnością do zachodnioeuropejskiego kręgu cywilizacyjnego – ukształtowała się nie tylko w formie prądu filozoficznego, kulturowego i etycznego (jako „heterogeniczny ruch kulturowy"), ale także w postaci postawy światopoglądowej i ideowej („kod kulturowy i swoisty sposób komunikacji, ujawniający się w określonym sposobie mówienia, pisania i poznawania" – A. Kohler, *Humanizem v Srednji Evropi*, 2011) obecnej w poglądach wielu słoweńskich myślicieli, twórców i działaczy.

Pojęcie „humanizm" w słoweńskiej tradycji (→ tradycja) duchowej i językowej praktyce odnosi się – jak zauważa Anton Stres (ur. 1942) w tekście *Človekovo dostojanstvo – temelj humanizma* (2016) – do dwóch zasadniczych znaczeń. Pierwsze z nich dotyczy humanizmu pojętego jako społeczno-kulturowy nurt w okresie nazywanym w Słowenii kompleksowo „humanizmem i renesansem" i lokalizowanym w XV i XVI wieku. Płynne, trudne do jednoznacznego określenia cezury tak rozumianego humanizmu wskazują – jego zdaniem – na kontynuację zjawisk i procesów zapoczątkowanych w przeszłości i realizowanych następnie w czasie późniejszym. Samo pojęcie na oznaczenie tej epoki pojawiło się (jako neologizm) na początku XIX wieku (w Słowenii, jak podaje *Etimološki slovar* Marko Snoja, w renesansowych tekstach nie występowało) i było nawiązaniem do starszego określenia „humanista" (wyraz na ziemiach słoweńskich po raz pierwszy zapisany w XIX wieku), który oznaczał człowieka studiującego antyczne języki, literatury i kultury (→ kultura). Chodzi tu zatem o tzw. *studia humanitatis* i *litterae humaniores*. Drugie znaczenie „humanizmu" – według Stresa – dotyczy szczególnej postawy, zgodnie z którą człowiek uchodzi za najwyższą instancję i miarę wszystkich rzeczy, w czym teoretycy tak rozumianego

humanizmu odnoszą się do Protagorasa. W obrębie tego znaczenia Stres dokonuje jeszcze podwójnego rozróżnienia. Pierwsza postawa, ściśle powiązana z *litterae humaniores*, domaga się przede wszystkim „więcej człowieczeństwa w człowieku" („več človečnosti v človeku"). Wiąże się z ideą humanistycznego kształcenia (→ kształcenie), traktującego człowieka jako nosiciela *človečnosti*, którą należy zdobywać i pielęgnować w oparciu o wzorce antyczne. Drugie znaczenie z kolei odnosi się do wypaczonej formy XIX-wiecznego nowego humanizmu, jaki pojawił się w ówczesnym antropoteizmie, uznającym człowieka za jedyną i absolutną, a nawet boską miarę wszystkiego. Chodzi tu o idee humanizmu, jakie znalazły oddźwięk wśród niemieckich młodoheglistów, jak Ludwig Feuerbach (1804–1872), młody Karol Marks (1818–1883), a także w środowisku francuskich reformatorów społecznych, różnego rodzaju rewolucjonistów, jak Pierre-Joseph Proudhon (1809–1865), czy tendencji naukowo-pozytywistycznej, reprezentowanej przez Auguste'a Comte'a (1798–1857).

Tradycje humanistyczne na ziemiach zamieszkałych przez Słoweńców sięgają połowy XV wieku, choć warunki społeczno-polityczne i kulturowe nie sprzyjały wówczas szerzeniu i popularyzacji nowych idei. Pierwsze humanistyczne wpływy można zaobserwować na dworze hrabiów cylejskich i w kręgu hierarchów kościelnych, zwłaszcza w nowo utworzonym biskupstwie w Lublanie (1461). Już pierwszy biskup Žiga Lamberg (1420–1488), zaznajomiony z Eneaszem Sylwiuszem Piccolominim (1405–1464), był wykształcony w duchu humanistycznym, podobnie zresztą jak jego następca Krištof Ravbar (1478–1536) – prawdziwie humanistyczny mecenas, wokół którego skupił się krąg podobnie myślących osób. Był wśród nich antykwariusz i architekt Augustinus Prygl-Tyfernus (1470/1479–1535/1537), pierwszy kolekcjoner antycznych inskrypcji na terenach austriackich, który utrzymywał kontakty także z południowoniemieckimi humanistami. Ravbar, jak również Tyfernus, działali w kręgu humanistycznej elity skupionej wokół Maksymiliana I; także w otoczeniu jego poprzednika Fryderyka III znajdowało się wielu uczonych i myślicieli wywodzących się z ziem słoweńskich. Właśnie oni, jak również ci, którzy studiowali na wiedeńskim uniwersytecie pod koniec XV wieku, przyczynili się do szerzenia idei humanistycznych. Kontekst istnienia wyraźnej ideosfery humanizmu – w przeciwieństwie do większej części słowiańskich Bałkanów – stworzył ideową bazę pojęć i przyczynił się następnie do kształtowania się podobnych poglądów w różnych formach i postaciach w obrębie innych prądów ideowych i kulturowych. Humanizm w przestrzeni europejskiej, ale także na ziemiach słoweńskich, ukształtował odpowiednie warunki do zaistnienia reformacji (→ reformacja), choć później wielokrotnie chrześcijański humanizm (*krščanski humanizem*) oddalał się od tego największego chrześcijańskiego ruchu reformatorskiego. Humanizm – jako prąd otwarty na wszelkie idee i wartości, ale mający również narodowe wymiary – wniósł również wkład w kształtowanie przyszłych narodów przez wskazanie na centrum wspólnoty i przeciwstawienie jej barbarzyńcom, innym.

Do wartości i idei zaszczepionych wcześniej na ziemiach słoweńskich nawiązali już w zupełnie innych warunkach społeczno-politycznych i kulturowych słoweńscy działacze, twórcy i ideolodzy z przełomu XVIII i XIX wieku. Humanizm w ich myśli, projektach i dziełach przybierał rozmaite formy, które odnosiły się do nowego pojmowania człowieka jako podmiotu w ujęciu politycznym i społecznym, jego wolności w różnych obszarach i rozmaitych idei dotyczących jego funkcjonowania w świecie. Ideową podstawą większości tych humanistycznych elementów obecnych w myśli słoweńskich autorów była – rozpowszechniona w krajach słowiańskich – filozofia Johanna Gottfrieda Herdera (1744–1803), zwłaszcza te aspekty jego myśli, które odnosiły się do kultury (→ kultura) i narodu (→ naród), a także do koncepcji człowieczeństwa (słoweń. *humanitet*). Okres przełomu w kulturze słoweńskiej, jaki przypada na czasy klasycyzmu, preromantyzmu i romantyzmu, oznaczał zmianę w pojmowaniu człowieka, co było refleksem podobnej sytuacji w Europie. W tych ogólnych procesach, które doprowadziły także do rozwoju i ostatecznie dominacji literatury i kultury świeckiej (→ sekularyzacja), ważną rolę odgrywała walka między tradycją a nowym sposobem postrzegania świata. Racjonalistyczny indywidualizm (→ racjonalizm) postawił człowieka (znowu) w centrum zainteresowania jako miarę wszystkich zjawisk między ziemią a niebem. Cechami nowego człowieka w obrębie tego właśnie humanizmu miały być odwaga, praktycyzm i odpowiedzialność. Jednostkę zaczęto postrzegać jako aktywnego aktora dziejów narodowych, ale także jako otwartego na świat zewnętrzny – miała być twórcą w świecie techniki i podmiotem aktywnej działalności w zakresie spraw państwowych. Myślenie, działanie i poznanie stały się zasadniczymi wyznacznikami antropologii tych czasów. Narzędziem tak pojętej ludzkiej natury miał być rozum wyznaczający idee międzyludzkiej tolerancji, wolności myśli i będący źródłem praw człowieka.

Humanistyczny światopogląd reprezentował ukształtowany przez myśl oświecenia (→ oświecenie), ale reprezentujący już słoweński romantyzm France Prešeren (1800–1849). Dzięki przyjacielowi Matii Čopowi (1797–1835) – najgruntowniej i humanistycznie wykształconemu Słoweńcowi tamtych czasów – poznał dzieło George'a Byrona (1788–1824) i najważniejsze (humanistyczne w gruncie rzeczy) elementy jego myśli (wolnomyślicielstwo, umiłowanie wolności, wzory włoskiego renesansu zarówno w motywach, jak i formach literackich). Ten właśnie typ byronowskiego wolnościowego, od niczego niezależnego konceptu człowieka stał się podstawą postępowego humanizmu mieszczańskiego również na ziemiach słoweńskich. Humanistyczne źródła dostrzec można m.in. w słynnym utworze Prešerena *Zdravljica* (1844), zwłaszcza zaś w jego 7. strofie (stanowiącej kulminację dzieła). W tekście tym powiązał ideę narodową z ideą humanistycznego internacjonalizmu, w czym widać wpływy wolnościowej i demokratycznej tradycji Europy Zachodniej, przede wszystkim idee oświecenia i rewolucji (→ rewolucja) francuskiej, zapewne także poglądy Giuseppe Mazziniego (1805–1872). Hasłu braterskiego sojuszu ludzi i narodów nadał tu Prešeren piętno intymnego humanizmu.

Humanistyczne ramy prezentuje także myśl Janeza Evangelista Kreka (1865–1917), który w pojmowaniu człowieka jako istoty społecznej wychodzi od arystotelesowskiego *zoon politikon* i koncepcji św. Tomasza *animal sociale et politicum in communitate vivens.* W fundamentalnej rozprawie *Socializem* (1901), poruszającej szeroki kompleks zagadnień społecznych, politycznych i kulturowych, podkreśla, że człowiek jest istotnym elementem ustroju społecznego. Społeczeństwo – przyrównane do organizmu – składa się z różniących się między sobą członków, czym nawiązuje do myśli św. Pawła i jego Pierwszego Listu do Koryntian (1 Kor 12,12). W swojej koncepcji antropologii Krek dokonuje rozróżnienia pomiędzy naturą a moralnością (*narava* i *nravnost*). Pierwsze pojęcie traktuje jako dane i należne jednostce uwarunkowanie, natomiast drugie uważa za sferę umysłowej i wolnej natury człowieka („stvar umne in svobodne narave človeka"), która podlega naturalnym i nienaturalnym albo fizycznym prawom („nravnim in ne naravnim ali fizičnim zakonom"). Człowiek jest istotą moralną, ponieważ ma umysł i wolną wolę. Ludzie jako jednostki łączą się we wspólnocie według mądrości i woli („po pameti in volji"), a nie wedle praw fizycznych („po fizičnih zakonih"); tym samym Krek potępia każdy rodzaj nacjonalizmu i rasizmu.

Krek w swojej koncepcji człowieka i jego społecznej natury – wyłożonej we wspomnianej rozprawie z 1901 roku – odniósł się także do zakresu wolności nie tylko społeczeństwa, ale również jednostki. Społeczna egzystencja według niego rozciąga się pomiędzy wolnością a autorytetem (siłą). Obrona nieskrępowanej wolności jednostki, mająca w założeniu utożsamienie jej z Bogiem, doprowadziła w konsekwencji do uczynienia z człowieka krwiożerczego i dzikiego zwierzęcia, bez rozumu i bez serca; podkreślanie zaś wagi autorytetu (siły) szkodziło człowiekowi i prowadziło do tyranii. Znalezienie odpowiedniej relacji między nimi uważa za najważniejsze zadanie społeczne.

Humanistyczne ramy filozofii Kreka ujawniają się także w jego refleksji dotyczącej wspólnoty i jej źródeł. Wyróżnia przede wszystkim wspólnotę kościelną, która ma źródło w Bogu, ale w związku z tym, że tworzą ją ludzie, jej charakter określa jako bogo-człowieczy (*božje-človeška*); drugim źródłem jest natura tworząca związek prawny będący podstawą rodu i narodu; trzecim zaś wolna wola. Krek podkreśla jednak niejednoznaczność i specyfikę różnych wspólnot, zwłaszcza rodziny i państwa, o których kształcie decydują ludzie. Kościół i szacunek dla jego autorytetu jest dla niego gwarantem szacunku do innych autorytetów.

W dziele *Socializem* Krek również, poddając refleksji indywidualizm i bazujący na wspólnotowości → socjalizm, podkreśla znaczenie historii człowieczeństwa (*humanitet*)*.* Pod pojęciem tym rozumie przeświadczenie o równości wszystkich ludzi, którzy są dla siebie braćmi i siostrami oraz pochodzą – jak zaświadcza nauka chrześcijańska – od kobiety i mężczyzny. Sprzeciwia się tym samym teorii ewolucji (→ ewolucja) Charlesa Darwina (1809–1882) oraz filozofii nadczłowieka i nadnarodu Friedricha Nietzschego (1844–1900), jak również ich wpływom zauważalnym w polityce (→ polityka) i programach

ówczesnych partii. Tak pojęty humanizm może być jednak pozbawiony źródeł i ram funkcjonowania, jeśli nie bazuje na prawdzie zapisanej w Piśmie Świętym. Ona to właśnie powinna stać się fundamentem polityki i na niej powinien wzrastać człowiek, obejmując całość zajmowanej przez siebie czasoprzestrzeni.

Niesłabnące zainteresowanie człowiekiem, jego problemami i miejscem w rzeczywistości społeczno-politycznej można zaobserwować także w XX-wiecznej myśli słoweńskich filozofów. Ich humanistyczne koncepcje wykazują znaczne związki z filozofią zachodnioeuropejską, zwłaszcza niemiecką, ale też odwołują się do myśli chrześcijańskiej, która często stanowi czynnik łączący z innymi teoriami.

Naukę chrześcijańską, zwłaszcza odwołania do św. Tomasza, znajdziemy w teoriach Aleša Ušeničnika (1868–1952), jednego z największych słoweńskich myślicieli odwołujących się do chrześcijańskiej scholastyki. Człowiek w jego koncepcji może poznawać świat i faktycznie go poznaje, dlatego siebie samego poznaje jako zwieńczenie całego Bożego stworzenia i przez to sięga samej istoty Boga. W odwołaniu do myśli scholastycznej, w której droga poznania wiedzie w górę ku Bogu (*ascensus*), a ta sama droga w dół ku człowieku (*descensus*), podkreśla, że ludzka myśl przenika rzeczy, analizuje je, ocenia, oddziela to, co istotne, od tego, co nieistotne, ale także pomaga ponownie stanąć na nogi, odradza w przekonaniu, że człowiecza myśl to również myśl tego, który wszystko w zgodzie z nią stworzył. Jeśli droga jest naprawdę jedna, to z pewnością ma dwa punkty końcowe: jeden w momencie kreacji wszechświata, od którego Bóg zstępuje w dół drabiny stworzenia, oraz punkt wcielenia i odkupienia („točka učlovečenja oziroma odrešenja"), od którego umysł ludzki (bądź dusza) wznosi się w górę. Dla człowieka jest istotne, by nie zgubił się we wszechpotędze Bożej myśli, lecz poszukał tego punktu zwrotu w samym świecie. Musi zatem ludzka myśl wejść w świat, między obcych, niewiernych i grzeszników, by najpierw przyjrzeć się „tragice życia" („tragika življenja"), zanim z niej wyciągnie logiczny wniosek ludzkiego odejścia od Boga (jak pisze w rozprawie *Knjiga o življenju*, 1916).

Głębokie zainteresowanie człowiekiem wykazuje również filozofia Dušana Pirjevca (1921–1977), dla którego tylko człowiek zajmuje szczególne miejsce między ziemią a niebem, mogąc jednocześnie przekroczyć granice samego siebie. Jego myśl czerpiąca inspiracje po pierwsze z filozofii Jeana-Paula Sartre'a (1905–1980) i marksizmu – wskazując przełom w dziejach i obwołując koniec Człowieka i idei – po drugie zaś w odwołaniu do Martina Heideggera (1889–1976) i Fiodora Dostojewskiego (1821–1881), poszukuje nowoczesnej formuły dla chrześcijaństwa. Zdaniem Pirjevca człowiek w lęku i niepokoju może w pełni otworzyć się na życie, jeśli zrozumie nieuchronność śmierci i jeśli nie będzie starał się jej zwyciężyć, tylko dostrzeże ją na twarzy drugiego człowieka jako granicę własnego świata. Nieuchronność śmierci i jej potęgi przypomina człowiekowi o jego własnej przemocy, lecz i o ułomnej i kruchej naturze (*Bratje Karamazovi in vprašanje o bogu*, 1976). Ile razy człowiek odżegnuje się od siebie samego, tyle razy sam staje się ofiarą, co jest skutkiem nie tylko zewnętrznej przemocy, ale i wewnętrznej potrzeby tolerancji i przebaczania.

W myśli Tine Hribara (ur. 1941), którego zasługą dla filozofii uprawianej w Słowenii była popularyzacja poglądów Martina Heideggera i wypracowanie założeń postchrześcijańskiego etosu, szczególne miejsce przypada człowiekowi żyjącemu w nowoczesnym świecie. Jednostka bytująca w wyalienowanym uniwersum techniki i dostępności do wszystkich dóbr skazana jest na samotnicze i narcystyczne życie. Człowiek w tak pojętej rzeczywistości nie stawia sobie żadnych granic i dopiero ucieczka z tego świata może go otworzyć na drugiego człowieka i na inność. Hribar w tym kontekście opowiada się za szacunkiem i godnością człowieka, świętością życia i potrzebą stawiania etycznych granic.

Interesującą perspektywę w latach 60. i 70. XX wieku w odniesieniu do rozumienia humanizmu zaproponował biskup katolicki, teolog i filozof Vekoslav Grmič (1923–2005). W artykule *Krščanski humanizem* („Borec. Revija za zgodovino, literaturo in antropologijo" 1998, št. 564) zderza ewangeliczną naukę Kościoła katolickiego z polityką społeczną XX stulecia, eschatologię Pisma Świętego z eschatologią materializmu historycznego. Osiągnął w tym syntezę zjawisk znacznie się od siebie różniących, czym odpowiedział na ówczesne zapotrzebowanie społeczne.

Wychodząc z założeń chrześcijańskiej antropologii traktującej człowieka jako materialno-duchową istotę, podkreśla, że ludzka egzystencja nie może zamykać się tylko w świecie doczesnym, ale musi także sięgać do świata wartości duchowych. Dlatego też człowiek obejmuje myślą świat, w którym żyje, oswaja go, odkrywa jego sens, by ostatecznie osiągnąć Boga. Wszystkie dążenia i pragnienia, jakie człowiek przy tej okazji rozwija na ziemi, mają ostateczny cel w Bogu. Drugim istotnym aspektem takiej chrześcijańskiej wizji człowieka jest jego społeczny charakter. Człowiek w pełni niczego nie może osiągnąć sam, istotą jego życia jest współdziałanie z innymi, wzajemne uzupełnianie. Grmič przypomina również o stworzeniu człowieka na obraz i podobieństwo Boga. W tym też sensie człowiek nie może być prawdziwym Bożym naśladowcą w świecie stworzonym i nie może w pełni żyć jako istota podobna Bogu bez miłosierdzia wobec drugiego człowieka.

Chrześcijański humanizm stawia – zdaniem Grmiča – w centrum zainteresowań właśnie człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boga, dla niego Chrystus jest ewangeliczną drogą, prawdą i życiem. Doczesność ma służyć jednostce do wszechstronnego rozwoju i w ostateczności do osiągnięcia Boga. Jednakże najważniejszym prawem chrześcijańskiego humanizmu jest rozumiejąca i ofiarna miłość. Jej brak w stosunkach międzyludzkich powoduje wszelkie zło, nieszczęście i brak poszanowania drugiego człowieka.

Z kolei filozof i logik Frane Jerman (1933–2002), zastanawiając się w tekście *Marksizem je tudi humanizem* (omawiającym książkę czeskiego historyka filozofii Karela Kosika, *Dialektika konkrétního*, 1963) nad problemami marksizmu pojętego jako filozofia, przypomina praktykę utożsamiania filozofii (człowieka) z humanizmem, gdyż każda filozofia jest projekcją refleksji na temat relacji „człowiek–świat"; powołuje się przy tym na Leszka Kołakowskiego (*Jednostka*

i nieskończoność, 1958) i Bogdana Suchodolskiego (*Narodziny nowożytnej filozofii człowieka*, 1963), w których myśli pojawia się w odniesieniu do tego zagadnienia termin „antropologia". Jak zauważa Jerman, marksizm musiał się skierować w stronę antropologii, gdyż tego wymagał rozwój społeczno-polityczny Europy, tym bardziej że problemy społeczne krajów kapitalistycznych (→ kapitalizm) i socjalistycznych są w gruncie rzeczy podobne. Dlatego też marksizm zaadaptował w końcu egzystencjalizm i szeroko pojętą filozofię egzystencji (→ słoweński egzystencjalizm).

Zagadnienie człowieka, jego jednostkowej natury i relacji do innych ludzi zajmuje ważne miejsce także w słoweńskiej teorii psychoanalizy (→ słoweńska szkoła psychoanalityczna), czerpiącej inspiracje z marksizmu. Mladen Dolar (ur. 1951), inspirując się m.in. myślą Georga Wilhelma Friedricha Hegla (1770–1831), doszukuje się w człowieku autonomiczności i automatyzmu jego działania, w tym odczuwania, miłości, myślenia, decydowania i estetycznego przeżywania, które nie wynikają ze świadomego zachowania jednostki, ale ze struktury używanego przez nią języka. W tym też kontekście oswojony i znany człowiekowi świat (świat jego rozmówców), w którym każdy wie, czego pragnie, i gdzie jednostka zdobywa zadowolenie i spełnienie, okazuje się w ostateczności przede wszystkim światem, w którym człowiek człowieka oszukuje (i jeszcze mu w tym pomaga).

Anton Stres w eseju *Človekovo dostojanstvo – temelj humanizma* (2016), w którym humanizm widziany przez pryzmat różnorakich wpływów i inspiracji traktuje przede wszystkim jako postawę zapośredniczoną z nauki chrześcijańskiej, zauważa, że XX stulecie było naznaczone różnymi antyhumanizmami – „teoretycznymi" (strukturalizm jako śmierć człowieka, który jest tylko zlepkiem struktur), ale przede wszystkim „praktycznymi" (nazizm i komunizm). Elementem łączącym te dwie linie współczesnego antyhumanizmu jest dominacja nad jednostkowo pojętym człowiekiem. Dominację (*totalitet*) osiągano przez wrzucanie człowieka w ramy i znamiona rasy, narodu, klasy społecznej – a gdy takie ideologie przechodziły w praktykę, konsekwencje były tragiczne. Ogólnie chodziło o zminimalizowanie roli człowieka jako jednostki wewnątrz różnych psychologicznych i społecznych struktur. Dlatego – zdaniem Stresa – istota humanizmu nie tkwi w imperatywie wywyższenia człowieka na ołtarze, ale humanizm oznacza miarę, jaką traktujemy konkretnego człowieka jako jednostkę w jego istocie, inicjatywie, wolności, osobliwości i słabości. Tylko pogląd pojmujący człowieka jako istotę wolną, odpowiedzialną i tworzącą umożliwia mówienie o nim w perspektywie humanistycznej (w przeciwnym razie człowiek stanie się jedynie elementem statystyki, cyfrą, numeryczną indywidualnością).

Humanizm pojęty jako prąd kulturowy i filozoficzny (związany zatem z określonym czasem historycznym), ale także jako idea i postawa światopoglądowa (będąca w swej istocie uniwersalna i ponadczasowa) wciąż pozostaje w Słowenii przedmiotem żywej i inspirującej refleksji. Przypomina się przy tej okazji zasadnicze rysy pojmowania człowieka w zachodniej cywilizacji, ale również

obecność zaznacza coraz śmielej formułowana teza, według której współczesny człowiek jak nigdy dotąd potrzebuje humanistycznych ideałów (np. V. Rus, *Vprašanja humanizma*, „Anthropos" 2008, št. 3–4). Ważnym przedsięwzięciem podejmującym wszechstronną rekapitulację osiągnięć i tradycji humanizmu (także humanistyki) w dziejach Słoweńców, lecz i w szeroko pojętej nowoczesności (→ nowoczesność) okazał się tom *Humanizem in humanistika* pod redakcją Niko Grafenauera (2016). Zawarte w nim teksty, różnorodne pod względem metodologicznym (historyczno-kulturowe, filozoficzne, socjologiczne), za punkt wyjścia (o czym świadczy wstęp redaktora) biorą „dzisiejsze ramy i opłakany stan ducha w Słowenii". Kryzys humanizmu i duchowe dylematy, które dziś dotykają świat na nowo, rodzą zatem potrzebę odpowiedzi na pytanie, jaka jest rola krytycznego myślenia i autorefleksji we współczesnym, nie tylko słoweńskim społeczeństwie.

Idea humanizmu na ziemiach słoweńskich, sięgająca korzeniami połowy XV wieku, nie tylko stała się fundamentem specyficznego ruchu kulturowego, ale także swoistą formą komunikacji i sposobem myślenia. Wszechstronne zainteresowanie człowiekiem, będące treścią tej idei, kształtowało przez następne stulecia różne koncepcje myślowe i filozoficzne, wpływało też na rozwój innych obecnych na tych terenach idei (racjonalizm, oświecenie).

Grdina I., *Humanizem, reformacija in Primož Trubar*, „Tretji dan" 2012, št. 3–4, s. 73–79; Grmić V., *Krščanski humanizem*, „Borec. Revija za zgodovino, literaturo in antropologijo" 1998, št. 564, s. 125–127; Koren M., *Humanizem kot ateizem*, w: *Blodnjaki misla. Misliti humanizem danes,* Nova Gorica 2007; Kuzmanić T., *Humanizem in postkapitalizem*, w: *Blodnjaki misla. Misliti humanizem danes*, Nova Gorica 2007; *Tu felix Europa. Humanizem pri Slovencih in njegovo izžarevanje v srednjeevropski prostor*, ur. V. Rajšp, F.J. Bister, M. Polzer, Wien–Ljubljana 2011.

Damian Kubik

ANEKS. ANAMNEZA

KULTURA

Pierwotnie łaciński leksem *cultus* odnosił się do uprawy ziemi (*cultus agri*). Dopiero Marek Tulliusz Cyceron wprowadził pojęcie *cultura animi* na określenie kształcenia duszy. W *Rozmowach tuskulańskich* (ok. 45 r. p.n.e.) odpowiedzialnymi za ten proces czynił filozofię i jej główny oręż – rozum. Dzięki dokładanym staraniom dusza mogła przeobrazić się w umysł doskonały i samodzielny, czyli osiągnąć cnotę.

Współczesne znaczenie terminu zawdzięczamy niemieckiemu teoretykowi prawa Samuelowi von Pufendorfowi (1632–1694), uczniowi Thomasa Hobbesa, uznawanemu za bezpośredniego poprzednika myśli oświeceniowej. Za jego sprawą *cultura animi* zmieniła się w *cultura vitae*, czyli całokształt życia społecznego wznoszącego się ponad „stan naturalny". Proces kultywacji, uprawy zaczął się odnosić do poprawy życia materialnego. Opozycja „stan natury – kultura" została dzięki temu wyraziście wyrażona.

Od tego momentu rozpoczął się wciąż niewygasły proces precyzowania pojęcia kultury na gruncie humanistyki. Funkcjonujących w obiegu naukowym ponad 200 definicji kultury stanowić może punkt odniesienia dla zjawiska swoistego imperializmu tej kategorii, która w rozmaitych partykularnych kontekstach stawała się obok historii aktywnym czynnikiem konstytutywnym różnie rozumianych idei narodu (→ naród). Doczekała się też afiliacji o charakterze społecznym (np. kultura ludowa, szlachecka, mieszczańska itd.), zawodowym, światopoglądowym (religijna, laicka), konfesyjnym (pogańska, protestancka, katolicka, prawosławna), temporalnym (antyczna, średniowieczna, renesansowa), ideologicznym (socjalistyczna, kapitalistyczna) itd.

Kultura i cywilizacja

We francuskim kręgu XVIII wieku pojęcie „kultura" pozostawało synonimem c y w i l i z a c j i, a jego semantyka obejmowała cały proces rozwoju intelektualnego, duchowego i materialnego ludzkości: „Idea cywilizacji w sposób znaczący łączy dobre wychowanie i moralność: być cywilizowanym znaczy tyle samo, co nie pluć na dywan, ale i nie ścinać głów jeńcom wojennym. (…) Jako synonim cywilizacji kultura wpisuje się w główny nurt filozofii oświecenia, kultu świeckiego, postępowego, samodzielnego rozwoju. Cywilizacja to głównie francuski wynalazek – do dziś uważa się, że Francuzi mają monopol na bycie cywilizowanymi" (T. Eagleton, *Po co nam kultura*, 2012, s. 17–18). Émile Benveniste przypisuje pierwsze użycie słowa *civilisation* fizjokracie, współautorowi *Deklaracji praw człowieka i obywatela* – Honoré Gabrielowi Riqueti de Mirabeau (1749–1791), który w 1757 roku użył go na określenie porządku politycznego. Badacze są jednak zgodni, że już w latach 60. XVIII wieku leksem *civilisation* funkcjonował na określenie procesu, który spowodował odrzucenie przez ludzkość barbarzyństwa na rzecz cywilizacji. Leksem

ten wchłonął starsze pojęcie ogłady (datowane na XV wiek), a także wszedł w stałą relację znaczeniową z ideą postępu. Meandry formowania się idei cywilizacji prześledził Lucien Febvre podczas swojego słynnego seminarium „Civilisation: Le mot et l'idée" w 1929 roku. Wyodrębnił dwa rozumienia tej kategorii: etnograficzne (nieimplikujące żadnych sądów wartościujących) i uniwersalne (sprzężone z triumfalistyczną ideą postępu i unilinearnego rozwoju). W tym ostatnim znaczeniu, jak twierdzi za innymi badaczami Adam Kuper w książce *Culture: The Anthropologists' Account* (1999), kategoria cywilizacji nabrała aury sakralnej i zachowała ją pomimo zapoczątkowanej w pierwszych dziesięcioleciach XIX wieku relatywizacji sposobów bycia cywilizowanym. Przywrócenie monarchii we Francji przyniosło jednak ponowny zwrot ku idei cywilizacji jako tożsamej z ideą postępu, co zostało udokumentowane w dziełach François Guizota (1787–1874) *De la civilisation en Europe* (1828) czy *De la civilisation en France* (1829).

Zarazem jednak na gruncie francuskim nowożytnej fascynacji kulturą/cywilizacją od samego początku towarzyszył jej rewers – odraza do kultury rozumianej jako tyrania. Myśl tę rozwinął Jean-Jacques Rousseau (1712–1778), który „stan natury" utożsamiał z wolnością, a kulturę z poskramianiem naturalnych ludzkich porywów, z narzucanym przez społeczeństwo przymusem normatywności. Odrzucenie wszelkich norm markiz de Sade uczynił esencją sprzeciwu wobec sztucznych i opresyjnych imperatywów kultury. Temat kultury jako represji w XX wieku powrócił w myśli Michela Foucault (1926–1984), badacza społecznych systemów myślenia, archeologii wiedzy i genealogii władzy.

Osiemnastowieczne używania pojęcia kultury obok innych terminów epoki oświecenia komentował niemiecki filozof Moses Mendelssohn w rozprawie *Über die Frage: was heißt aufklären?* (1784). Udzielił w tym tekście odpowiedzi na to samo pytanie, na które w tym samym piśmie „Berlinische Monatsschrift" wcześniej odpowiadał już Immanuel Kant. Twierdził, że terminy o ś w i e c e n i e, k u l t u r a, w y k s z t a ł c e n i e są w języku niemieckim zapożyczeniami, nierozumianymi przez przeciętnych ludzi. Określają modyfikacje życia osobistego i społecznego, których celem jest poprawa własnej pozycji, przy czym na kształcenie składają się (bardziej praktyczna) kultura i (bardziej teoretyczne) oświecenie.

W niemieckim obszarze językowym za sprawą Johanna Herdera (1744–1803) znaczenie kategorii kultury powiązane zostało ze specyfiką stylu życia poszczególnych ludów/narodów. Jak twierdził w dziele poświęconym filozofii historii ludzkości *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784–1791), nie ma nic bardziej nieokreślonego niż leksem „kultura" i nic bardziej zwodniczego niż standardowe jego użycie w odniesieniu do wszystkich ludów i czasów. Wskazując na dynamikę rozwoju odrębnych kultur – od narodzin, przez dojrzewanie, aż po śmierć i zaniknięcie – Herder upominał się o ich aspekt czasowości, historyczności. Jego koncepcja różnorodności kulturowej była odpowiedzią na oświeceniowy uniwersalizm, dlatego też jako terminu ogólnego używał słowa „kultury", a nie „kultura". Rozumiał naród (podobnie jak we Francji Michelet czy Hugo) jako rozwój jego naturalnego geniuszu w historii. Stąd wynikała Herderowska koncepcja kulturotwórczej roli poszczególnych ludów/narodów, które otrzymują swój czas oddziaływania. Jego fascynacja „geniuszem" Słowiańszczyzny przysporzyła mu wielu zwolenników wśród Słowian, zwłaszcza pozbawionych politycznej niezależności. Z inspiracji Herdera rozwinął się na tym obszarze kult kultury ludowej, która w lokalnych wariantach urastała do rangi archaicznego kanonu kultur narodowych.

Niemiecki romantyzm, przeciwstawiwszy się racjonalizmowi i pragmatyzmowi francuskiego oświecenia, zarówno kulturę, jak i oddane w jej służbę → kształcenie i → historię interpretował w kategoriach filozofii idealistycznej. W ujęciu heglowskim zjawiska

przez Herdera przypisywane kulturze były interpretowane jako przejawiające się w sferze działania zarówno ducha obiektywnego (państwo, moralność, prawo), jak i absolutnego (sztuka, religia, filozofia). Na gruncie oświaty (→ oświata) i kształcenia oddziaływanie myśli heglowskiej wyrażało się w symplifikacjach tworzonych na użytek podręczników szkolnych, w których prestiżowo traktowano tylko te narody, które dysponowały własnym państwem jako etapem koniecznym w trójczłonowym procesie objawiania się „ducha absolutnego". W praktykach dyskursywnych na gruncie niemieckim utrwalił się negatywny stosunek do transnarodowej idei cywilizacji, a pozytywny do własnej kultury. W ślad za herderowskim rozumieniem tej kategorii posiadanie własnej kultury implikowało kształcenie się (*Bildung*) jako indywidualną drogę do duchowej doskonałości (→ kształcenie). Pojęcie duchowości stało się synonimem kultury i długo zachowało silny potencjał emotywny, a kulturę i cywilizację zaczęto postrzegać jako antypody, symbole konkurujących ze sobą systemów wartości. Znalazło to spektakularny wyraz w książce *Der Untergang des Abendlandes* (1918) wieszczącej schyłek cywilizacji zachodniej. Jej autor, Oswald Spengler, twierdził, że cywilizacja jest finalnym stadium każdej kultury, zwieńczeniem tego, co już się dokonało, śmiercią, która doścignęła życie, stagnacją po rozwoju, duchową starością, skamieniałym światem. Jego dekadentyzm, kulturowy pesymizm korygowały nadzieje polityczne wiązane z nazizmem, jednakże sam Spengler nie stał się zwolennikiem Hitlera.

Analizując procesy negocjowania sensów obu tych kategorii, Norbert Elias (1897–1990) w pisanej na emigracji w Anglii książce *Über den Prozeß der Zivilisation* (1939) dowodził, że za popularnością francuskiej idei cywilizacji czy niemieckiej idei kultury kryły się racje ideologiczne, cywilizacja pozostawała kryptonimem postaw imperialnych (Francja, Anglia), kultura – postaw skierowanych ku redefiniowaniu tożsamości narodu (Niemcy). Echa tego typu rozumowania można odnaleźć dzisiaj na gruncie dyskursów postkolonialnych.

Przed uproszczeniami myślowymi i płynącym z nich wyjałowieniem intelektualnym przestrzegał współczesnych Friedrich Wilhelm Nietzsche, który we fragmencie 31. rozprawy *Wille zur Macht* (1901) podważał antagonizm między kulturą a cywilizacją, choć zarazem kładł nacisk na odmienne cele cywilizacji. Jego stanowisko nie było w tej kwestii jednoznaczne. W eseju *Schopenhauer als Erzieher* (1874) jako podstawowe zadanie kultury przedstawił dążenie do stworzenia człowieka sztuki i świętego oraz pracę nad doskonaleniem natury, określił więc kulturę zgodnie z pierwotnym rozumieniem pojęcia przez Cycerona i wyraźnie położył akcent na kultywację geniusza, człowieka wyższego. Ale zarazem w 1871 roku, kiedy kanclerz Otto Eduard Leopold von Bismarck (zwolennik ewolucyjnego konserwatyzmu) ogłosił swój program *Kulturkampf* (pojęcie twórcy berlińskiej szkoły etnologicznej Rudolfa Virchowa), którego celem było uniezależnianie Drugiej Rzeszy (a zwłaszcza rejonów południowych kraju) od wpływów Kościoła katolickiego, Nietzsche przyjął autorytarne aspiracje państwa z sarkazmem, pisząc: „Nowe zjawisko! Państwo jako gwiazda przewodnia Kultury". W tej krótkiej konstatacji zawiera się reakcja na szczególnego rodzaju przewrót aksjologiczny, który dokonał się za sprawą Bismarcka. Szeroko zakrojony projekt sekularyzacji (→ sekularyzacja) formalnie trwał siedem lat, a jego celem było podporządkowanie wszystkich sfer działalności edukacyjnej i konfesyjnej instytucji państwa, które pod rządami Bismarcka stało się moderatorem prawnie skodyfikowanej kultury. To na użytek tej polityki wymyślone zostało pojęcie „państwa prawa" pozwalające rozszerzyć tradycyjne zadania państwa (bezpieczeństwo, sprawiedliwość) o sferę kultury jako narzędzia modernizacji. Jak twierdzi Marc Fumaroli w książce *L'État culturel: une religion moderne* (1991),

Bismarck traktował naród jak „irracjonalną ziemię, którą państwo musi racjonalizować, modernizować i wcielać do służby mocarstwowości". Herderowski naród jako podmiot kultury stał się tym samym pasywnym obiektem scentralizowanego kształcenia, kontrolowanego na wszystkich etapach przez państwo. Jak zauważył Fritz Ringer w książce *The Decline of the German Mandarins* (1969), przełom XIX i XX wieku, który przyniósł rozwój ekonomiczny Niemiec, generował w środowiskach intelektualistów lęk przed zniszczeniami niesionymi przez cywilizację, a w ślad za tym zwrot ku duchowej kulturze *Volk*. Szczególne zasługi dla korekty sposobu myślenia o nauce o duchu miał w owym czasie Wilhelm Dilthey (1833–1911), który w dającym podwaliny hermeneutyce dziele *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883) zaadoptował heglowskie pojęcia filozoficzne i dokonał nobilitacji nauk o duchu jako rządzących się odmiennymi prawami niż przyrodnicze, bo dopuszczających sądy aksjologiczne. Gorąca debata z ówczesnymi niemieckimi pozytywistami zaowocowała m.in. w twórczości naukowej Maksa Webera, który nacisk kładł na socjologiczne aspekty kultury, a w jej obrębie interesowały go z pozoru niewidzialne uwarunkowania religijne ludzkiej aktywności.

Trzecim ważnym miejscem toczących się od końca XVIII wieku debat na temat kultury była Anglia. Jak twierdzi Raymond Williams w rozprawie *Culture and Society 1789–1950* (1958, 1983), leksem „kultura" wszedł tam do obiegu społecznego w epoce tzw. rewolucji przemysłowej wraz z pojęciem industrializacji, demokracji, klasy i sztuki, a jego semantyka kształtowała się w ścisłym związku z tymi kategoriami. Dyskusje na temat kultury zainicjowali według badacza angielscy poeci romantyczni, inspirowani zarówno przez myślicieli i pisarzy francuskich, jak i niemieckich. Sztukę (a nade wszystko poezję) uczynili wartością najwyższą, na drugiej szali stawiając przyziemny świat pieniądza. Samuel Coleridge (1772–1834), początkowo zwolennik rewolucji francuskiej, później konserwatysta, czy Thomas Carlyle (1795–1881), wiktoriański rzecznik brytyjskiego misjonizmu kulturowego, znajdowali wspólny mianownik w krytyce materialistycznej cywilizacji przemysłowej. Coleridge prawdziwą kulturę łączył z kształceniem (→ kształcenie), sztuką i religią (→ religia), a Carlyle budował koncepcję historiozoficzną, wedle której dzieje rozumiane jako sfera urzeczywistniania się ponadindywidualnych wartości moderowane są przez bohaterskie, nienaganne moralnie jednostki toczące walkę z siłami zła (*On Heroes, Hero-Worship an the Heroic in History*, 1840). Jako teoretyk wiktoriańskiego imperializmu wywarł istotny wpływ na wyobraźnię wielu przedstawicieli późniejszych generacji, jednak dzięki sile oddziaływania literatury najgłośniejszym piewcą cywilizacyjnej hegemonii Brytyjczyków stał się za sprawą twórczości prozatorskiej wolnomularz, laureat Nagrody Nobla Rudyard Kipling (1865–1936), autor przetłumaczonej na wiele języków *The Jungle Book* (1894). Dzieło to, życzliwe dla Hindusów, ale eksponujące predestynację białego człowieka do władzy nad światem, inspirowało czytelników także w pośredni sposób za sprawą sytemu etycznego i symboliki ruchu skautowskiego, który jego twórca Robert Baden-Powell inkrustował pomysłami zaczerpniętymi z powieści Kiplinga.

Gloryfikacja prymatu angielskiej kultury przebiegała różnymi drogami. Wśród krytyków materializmu doby wiktoriańskiej znalazł się Matthew Arnold (1822–1888), który w dziele *Culture and Anarchy* (1867–1869) odrzucił cywilizację industrialną i jej obrońców – gardzących wyższymi wartościami „filistrów". Opowiedział się tym samym po stronie kultury elitarnej, z jej głównymi składnikami – sztuką i religią, powtarzając tym samym gest Coleridge'a, ale także współczesnego sobie artysty Williama Morrisa (1834–1896) czy Johna Ruskina (1819–1900), jednego z najbardziej wpływowych znawców i interpretatorów sztuki, nadającego estetyce wymiar religijny.

Z kolei Henry Thomas Buckle (1821–1862) w *History of Civilization in England* (1857–1861) na przykładzie angielskim rozwinął koncepcję obiektywnych praw rozwoju kultury, które pozwalają się uchwycić w ich złożoności i determinizmie i które prowadzą do postępu opartego na racjonalizmie (w wymiarze społecznym) i moralności (w wymiarze indywidualnym). W duchu unilinearnego, stadialnego rozwoju kultur rozumował angielski antropolog Edward Burnett Tylor (1832–1917), twórca koncepcji ewolucjonizmu w kulturze. W dziele *Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom* (1871) przedstawił opartą na determinizmie koncepcję postępu w rozwoju ludzkich kultur – wszystkie miały podlegać tym samym prawom. Zaproponowana przezeń teoria pozwalała porządkować kultury według stopnia dojrzałości ich form i stadiów, co dla wielu z nich stawało się źródłem poniżenia i zasilało ideologię kolonializmu, a pokazał to Edward Said (1935–2003) w dziele *Orientalism* (1978).

Na gruncie angielskim w XX wieku powracało ekskluzywistyczne rozumienie kultury. W *Notes Towards the Definition of Culture* (1948) T.S. Eliot podważał antropologiczne rozumienie kultury w kategoriach społecznych na rzecz jej rozumienia indywidualnego, wynikającego z kształcenia (→ kształcenie) jednostki, w tym także jej formowania w zakresie etyki i estetyki. Reprezentował zarazem hierarchiczne rozumienie kultury jako składającej się z wielu oddziałujących na siebie warstw, gdzie najwyżej usytuowana kultura elitarna nie może się rozwijać w izolacji. Uznając rozwój form kultury, ich zmienność, postulował kultywowanie wszystkich warstw, przestrzegając przed zagrożeniami ze strony „odczłowieczonej" zuniformizowanej cywilizacji ogólnoświatowej, gdyby taka w ogóle mogła powstać.

Wśród aksjologicznie podbudowanych koncepcji na temat hierarchiczności kultur nie sposób pominąć myśli Karola Marksa. We wczesnych jego dziełach, szczególnie w *Pariser Manuskripte* (*1*844), temat kultury został podjęty w kontekście uchwyconego przezeń zjawiska alienacji, jako jeden z najbardziej dotkliwych sposobów wyobcowania człowieka ze sfery zawłaszczonej przez elity. Ponad wiek później do tego sposobu myślenia odniósł się na gruncie francuskiej socjologii kultury w sposób o wiele bardziej subtelny twórca antropologii refleksyjnej Pierre Bourdieu (1930–2002), który wprowadził do języka naukowej refleksji o kulturze takie pojęcia, jak m.in. przemoc symboliczna, kapitał symboliczny, habitus. Bourdieu czerpał z Marksa, ale też – jako poststrukturalista – od niego się odcinał. Nie bez znaczenia było dla badacza doświadczenie praktyk edukacyjnych „państwa kulturalnego" we Francji lat 60. XX wieku, o czym pisał wspomniany wcześniej Fumaroli, odsłaniając jakobińskie korzenie tego modelu, zorientowanego na kontrolę całej sfery symbolicznej za pomocą specjalnie do tego powołanych instytucji.

W latach 90. XX wieku dyskusję o globalnym nieomal zasięgu wywołała książka amerykańskiego politologa Samuela Huntingtona *The Clash of Civilizations* (1996), który zaktualizował koncepcję „wojny kultur" i posługując się powierzchownymi, opartymi na symplifikacjach deskrypcjami ośmiu wymienionych kręgów cywilizacyjnych, desygnował na lidera cywilizację Zachodu.

Typologia przedstawień kultury

„Kultura, czyli cywilizacja, jest to złożona całość, która obejmuje wiedzę, wierzenia, sztukę, prawa, moralność, obyczaje oraz inne zdolności i nawyki nabyte przez ludzi

jako członków społeczeństwa" – to stwierdzenie Edwarda Tylora, ojca antropologii kulturowej, stało się punktem wyjścia badań dwóch amerykańskich antropologów z połowy XX wieku – Alfreda Kroebera i Clyde'a Kluckohna, którzy podjęli próbę zbadania, opisania i typologizacji istniejących definicji „kultury" (*Culture:* A Critical Review of Concepts and Definitions, 1952). Kierowali się przekonaniem, że prześledzenie szeroko rozumianej historii jednego pojęcia ma charakter przedsięwzięcia antropologicznego. Usiłując wyodrębnić znaczenia, które liczni teoretycy kultury przypisali temu pojęciu, zaprezentowali bogaty zbiór koncepcji socjologów, psychologów, historyków, filozofów kultury i innych badaczy. Analiza zebranych ponad 160 definicji (zaczynając od tej Edwarda Tylora z 1871 roku, a kończąc na pochodzących z pierwszych 20 lat XX wieku) skłoniła ich do wniosku, że „kultura" jest pojęciem wieloaspektowym, opisującym zarówno specyficzną działalność, jak i rezultat tej działalności, a także istnienie człowieka/ludzkości. Kroeber i Kluckhohn przedstawili dość szczegółowy schemat klasyfikujący zebrane przez nich definicje i na podstawie przeważających akcentów semantycznych dokonali podziału tych definicji na sześć podstawowych typów. Grupa A objęła opisowo-wyliczające definicje kultury, w grupie B znalazły się określenia historyczne, w grupie C (podzielonej na dwie podgrupy) określenia normatywne, w grupie D (podzielonej z kolei na cztery podgrupy) – psychologiczne, w grupie E – strukturalne, natomiast w grupie F (i jej czterech podgrupach) – genetyczne.

Różnorodność definicji terminu „kultura" jest praktycznie nieograniczona. Teoretyczne podejścia badawcze – m.in. filozoficzne, antropologiczne, socjologiczne, historyczne, lingwistyczne, etnograficzne, etnologiczne, psychoanalityczne, psychologiczne – nie umożliwiają stworzenia typologii definicji kultury, która nie budziłaby wątpliwości, tym bardziej że podejścia te często są łączone zgodnie z założeniami interdyscyplinarności. Również w obrębie pojedynczych podejść (tam, gdzie ich wyodrębnienie jest możliwe) pojawia się wiele konkurencyjnych postaw badawczych.

Kultura
(Rosja)

Nikołaj Bierdiajew w artykule z 1931 roku *Кризис християнства и кризис культуры* („Вестник русского христианского движения", № 7–8) podniósł problem specyfiki prawosławnego stosunku do kultury i wyraził pogląd, że dla Rosji charakterystyczny jest swoisty dualizm życia i kultury uwarunkowany przez tradycję religijną i ludowy „opór wobec kultury". W prawosławiu najsłabiej rozwinięte jest to, co sprzyja organizacji życia na ziemi, życiu w kulturze; wielkie twórcze osiągnięcia skierowane są ku religijnemu przeistoczeniu tego, co ziemskie. To wszystko, zdaniem filozofa, nie sprawia jednak, że rosyjska mistyczna kontemplacja tajemnic Bożego świata staje się elementem światowej kultury. Co więcej, wydobył niepowodzenie prób „usprawiedliwienia kultury" przez środowiska inteligenckie w Rosji. Przykładem tego rosyjskiego „kulturowego nihilizmu" były motywowane etycznie poglądy późnego Lwa Tołstoja, który uznawał za niedopuszczalne oddawanie się twórczości kulturowej, gdy lud/naród doświadcza cierpienia.

Rozumienie kultury jako określonego stylu życia cechowało myśl przedstawiciela późnego słowianofilstwa w Rosji i ideologa panslawizmu Nikołaja Danilewskiego, autora

dzieła *Россия и Европа* (1869), które szybko zdobyło popularność. Był on pełen krytycyzmu wobec cywilizacji. Na długo przed Spenglerem Danilewski szerzył ideę różnorodnych typów kulturowo-historycznych, które – analogicznie do organizmów biologicznych – są odrębne i nieustannie się samoumacniają, tocząc walkę z pozostałymi. Żywotność każdego organizmu kulturowo-historycznego szacowano na około 1500 lat. Danilewski wyróżnił dziesięć takich typów, do przekwitających zaliczył europejską romańsko-germańską społeczność kulturową, do wschodzących natomiast – słowiański typ kulturowy. W sferze myśli politycznej idee te przekładały się na koncepcje słowianofilskie, których wszechstronną wykładnię dał Andrzej Walicki m.in. w książce *W kręgu konserwatywnej utopii. Struktura i przemiany rosyjskiego słowianofilstwa* (1964).

Z podobnymi ideami można było się spotkać w rosyjskim emigracyjnym ruchu eurazjatyckim, który w pewnym sensie był kontynuatorem kulturowo-filozoficznej koncepcji Danilewskiego i słowianofilstwa Konstantina Leontjewa. Euroazjaci, którzy w latach 20. XX wieku siedzibę mieli w Sofii, głosili całkowitą odrębność cywilizacji rosyjskiej (jako euroazjatyckiej) w stosunku do cywilizacji zachodniej. Działacze i autorzy, jak Nikołaj Trubieckoj czy Piotr Sawicki, opowiadali się za utworzeniem państwa, które na zasadach synkretyzmu łączyłoby wartości charakterystyczne dla prawosławnej Rosji i reprezentowane przez ludy Azji.

Tymczasem w porewolucyjnej Rosji zapanował porządek polityczny, w którym po pierwszym krótkotrwałym okresie pewnego liberalizmu w sferze kultury został ustanowiony jednolity program zarządzania kulturą, którego celem była unifikacja w duchu socjalistycznym (a właściwie kryptorusyfikacja) kultur narodów podporządkowanych. Temu zadaniu służyć miała kultura utrzymywana w poetyce realizmu socjalistycznego. Twórcą tego pojęcia i autorem metody artystycznej był Maksim Gorki, we wcześniejszym okresie zwolennik estetyki rosyjskiego srebrnego wieku, z jego wiarą w teurgiczną moc sztuki. W warunkach reżimu bolszewickiego sterowana przez państwo kultura, oddana na służbę ideologii komunistycznej, miała stworzyć nowego, świadomego swej siły człowieka proletariusza. Zarazem jednak dokonane zostało w Związku Radzieckim (pozorne lub nie) umasowienie kultury wysokiej, czemu towarzyszyły slogany związane z ideą socjalistycznego humanizmu (→ humanizm). W tym sensie w ZSRR w sensie propagandowym odwrócono opisywany przez Marksa proces alienacji z kultury zawłaszczonej przez elity.

I Danilewski, i Spengler wywarli duży wpływ na kulturowo-filozoficzną krytykę cywilizacji w myśli rosyjskiej. Tendencje, które można było zaobserwować w pismach Danilewskiego, zostały precyzyjnie wyrażone przez rosyjsko-amerykańskiego socjologa Pitirima Sorokina w teorii dynamiki społeczno-kulturowej, opisanej w czterotomowym dziele *Social and Cultural Dynamics* (1937–1941). Sorokin podzielił systemy kulturowe na trzy typy: ideowy, zmysłowy i idealistyczny (usytuowany pomiędzy pierwszymi dwoma). Typologia została przygotowana według przeważających w danym typie wyobrażeń o naturze rzeczywistości.

Burke P., *Kultura ludowa we wczesnonowożytnej Europie*, przeł. R. Pucek i M. Szczubiałka, Warszawa 2009; Busche H., *Georg Simmels „Tragödie der Kultur"– 90 Jahre danach*, „Jahrbuch für europäische Prozesse" 2004, Nr. 3; Eagleton T., *Po co nam kultura?*, przeł. A. Górny, Warszawa 2012; Freud S., *Kultura jako źródło cierpień*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1995; Geertz C., *Interpretacja kultur: wybrane eseje*, przeł. M.M. Piechaczek, Kraków 2005; Giddens A., *Socjologia: kluczowe pojęcia*, przeł. O. Siara, P. Tomanek, Warszawa 2014; Herder J., *Pomysły do filozofii dziejów rodzaju ludzkiego*, przeł. J. Bychowiec, t. 1–3, Wilno 1838; *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, red. A. de Lazari, t. 1, Warszawa 1999, s. 170–176; *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, red. A. de Lazari,

t. 3, Łódź 2000, s. 218–222; Kroeber A.L., Kluckhohn C., *Culture. A Critical Review of Concepts and Definitions*, „Papers of the Peabody Museum of American Archeology and Ethnology, Harvard University", vol. 17, No. 1, Cambridge (Mass) 1952; Kuper A., *Kultura. Model antropologiczny*, Kraków 2004; Nowaczyk M., *Ewolucjonizm kulturowy a religia*, Warszawa 1989; Perpeet W., *Kultur, Kulturphilosophie*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, J. Ritter, K. Gründer (eds), Schwabe Verlag 1976, Bd. 4; Rykaczewski E. (red.), *Cyceron. Rozmowy tuskulańskie*, przeł. E. Rykaczewski, Warszawa 2009; Simmel G., *Pojęcie i tragedia kultury*, przeł. K. Łukasiewicz, „Prace Kulturoznawcze" 2007, nr 10, s. 15–37; Tillich P., *Über die Idee einer Theologie der Kultur*, Berlin 1919; White L., *The Science of Culture: A Study of Man and Civilization*, Percheron Press 2005; Бердяев Н., *Философия неравенства (Письмо о культуре)*, w: *Русское зарубежье*, Лениздат 1991; Данилевский Н., *Россия и Европа: взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-Романскому*, Москва 2003.

Nina Dimitrowa (tłum. *Krzysztof Usakiewicz*)

Kultura
(Grecja)

W języku greckim słowo „kultura" (*ο πολιτισμός*) (<nwgr. πολιτίζω: κυβερνώ <πόλις) budzi skojarzenia z miastem (*το άστυ*) i polityką (*η πολιτική*). Przez XVIII wiek wiązało się zarówno z rozwojem społeczeństwa pod wpływem europejskiego oświecenia, jak i powrotem do starożytnej kultury greckiej, która upadła wskutek najazdów. Fanariota Dimitrios Katardzis odróżnił „narody cywilizowane i niezależne" od „ciemiężonych i podległych", wierzył jednak, że edukacja i oświecenie niosą pożytek każdemu zniewolonemu narodowi. Cywilizację (choć nie użył wprost tego terminu), z której wywodzi się ludzkość, jako kultywację zwyczajów, filozofii i sztuk przeciwstawił barbarzyństwu. Z kolei Josipos Misiodaks w *Apologii* (*Απολογία*) ocenił kulturę europejską miarą starogrecką: „Obyczaje, które niegdyś panowały w Europie, były barbarzyńskie i prostackie, teraz jednak pod względem sztuki, podobnie jak i pod pozostałymi względami, przewyższają one te dawne, a przynajmniej im dorównują". Wierząc w moc cywilizacji, Daniil Filipidis i Grigorios Konstandas podkreślili w *Nowoczesnej geografii* (*Νεωτερική Γεωγραφία*), że Pelazgowie byli wprawdzie „barbarzyńscy i niewykształceni", ale „dokonali pewnego wstrząsu, postępu w sztuce i naukach, kulturze, piśmiennictwie", Grecy zaś stali się „narodem kupieckim, cywilizowanym i wolnym". Wejście w krąg cywilizacyjny było równoznaczne z porzuceniem dzikości i barbarzyństwa. Niektórzy przedstawiciele greckiego oświecenia, jak Katardzis, Weniamin Leswios i Konstandinos Kumas, ze sceptycyzmem odnosili się do poglądów Jeana-Jacques'a Rousseau dotyczących życia naturalnego i pierwotności. Joanis Wilaras i Konstandinos Wardalachos opowiedzieli się za naturalizmem i naśladownictwem natury przez sztukę.

W *Greckiej nomarchii* (*Ελληνική Νομαρχία*), utworze o silnym wydźwięku politycznym, podkreślono, że życie w zgodzie z naturą daje najwięcej szczęścia, tymczasem system polityczny monarchii, tyranii, teokracji i niewola przyczyniają się do nieszczęścia ludzkości („niewola zrobiła z ludzi barbarzyńców, zniszczyła obyczaje"). W szczególności miało to dotyczyć Greków, którzy „z niewolników stali się barbarzyńcami". Aczkolwiek w innym miejscu anonimowy autor zwrócił uwagę, że „Grecy nie są ani Scytami, ani barbarzyńcami" i wyraził przekonanie, że również w reżimie nomarchii (administracji opartej na nomosach) naród się odrodzi.

Według Adamandiosa Koraisa, któremu można przypisać termin „cywilizacja" w nowoczesnym znaczeniu (1804), aby naród wydostał się z fazy barbarzyństwa i odnalazł drogę prowadzącą ku cywilizacji, wystarczy, by podążał śladami oświeconej Europy zawdzięczającej swój dorobek kulturowy starożytnym Grekom. Uczony z Chios zaznaczył jednak, że „nawet współcześni Europejczycy, znacznie lepiej wykształceni od starożytnych Greków, nie ucywilizowali jeszcze prawdziwej cywilizacji". Cywilizacja zaczyna się wraz z oświeceniem oraz narodzinami sztuki i nauk. Aby osiągnęła doskonałość, potrzebne jest jednak zachowanie równowagi cnót politycznych i etycznych. Rozwój hamuje niewola, wówczas bowiem „cały naród powraca do swojego dawnego barbarzyństwa". Zniewoleni Grecy zachowali ślady kultury przodków w swoim języku, a w jej odtworzeniu pomogło im sąsiedztwo oświeconych ludów. Podczas powstania Korais doradzał Grekom, aby porzucili wszystko, co ma związek z niewolą i barbarzyństwem, poczynając od nazwy „Romajowie", a kończąc na tytułach grzecznościowych.

Grecy uznawali się za spadkobierców kultury starogreckiej aż do połowy XIX wieku, kiedy wyodrębniono okresy kultury macedońskiej i bizantyńskiej, a grecką zaczęto postrzegać diachroniczne. Jednocześnie nowa dziedzina nauki – etnografia skupiła się na kulturze ludowej jako żywym dorobku narodu, który na fali tzw. Wielkiej Idei (*Μεγάλη Ιδέα*) ogłosił cywilizacyjne posłannictwo zarówno na Wschodzie, jak i na Bałkanach. Markos Renieris spodziewał się, że „Grecy, uzdrowieni z długotrwałych skaz, oswobodzeni z łańcuchów niewoli (…) wezmą udział w wielkim sympozjonie cywilizowanych ludów. Któż mógłby nie uwierzyć w ich wspaniałe przeznaczenie?". Zarazem Grecy sami zaczęli odnosić się ze swego rodzaju pogardą do „pseudo-Romajów", czyli osób, w których żyłach nie płynęła krew starożytnych i które nie potrafiłyby dorównać męstwem dowódcom powstania. Opracowanie katarewusy miało na celu jak najbardziej zbliżyć język grecki do jego starożytnej formy, podobna zresztą idea przyświecała stawianiu neoklasycystycznych budowli w Atenach. Tymczasem warstwa miejska swoim ubiorem i zwyczajami starała się naśladować europejską kulturę materialną. Pod koniec XIX wieku popularność zdobył nowy język, oparty na żywych greckich dialektach, tzw. demotyk, czego przejawy można było zaobserwować również w kulturze. Jak pisał Ion Dragumis, „nowa grecka kultura nie będzie ani starożytna, ani bizantyńska, ani europejska. Będzie inna, z przejętymi wieloma elementami wschodnimi".

Μοισιόδαξ Ι., Απολογία, επιμ. Ά. Αγγέλου, Αθήνα 1976; Καταρτζής Δ., Δοκίμια, επιμ. Κ. Θ. Δημαράς, Αθήνα 1974; Φιλιππίδης Δ., Κωνσταντάς Γ., *Γεωγραφία Νεωτερική*, επιμ. Α. Κουμαριανού, Ερμής, Αθήνα 1988; *Ελληνική Νομαρχία ήτοι Λόγος περί ελευθερίας*, εκδ. Γ. Βαλέτας, Αθήνα 1982, σ. 218–220; *Αδαμαντίου Κοραή Προλεγόμενα στους αρχαίους Έλληνες συγγραφείς και η Αυτοβιογραφία του*, πρόλογος Κ. Θ. Δημαρά, Αθήνα, ΜΙΕΤ, 1986; Argyropoulos R.D., *Concepts et symboles du XVIIIe siècle européen: le cas de la Grèce*, „Φιλοσοφία", 23–24 (1993–1994), σ. 339–346; Renieris M., *De l'avenir du peuple grec et de la langue grecque*, „Le Spectateur de l'Orient", livr. 35–36, 10/22 févr. 1855; Σκοπετέα Έ., *Το «πρότυπο» Βασίλειο και η Μεγάλη Ιδέα. Όψεις του εθνικού προβλήματος στην Ελλάδα (1830–1880)*, Αθήνα 1988; Πολίτης Α., *Ρομαντικά χρόνια. Ιδεολογίες και νοοτροπίες στην Ελλάδα του 1830–1880*, Αθήνα 1993; Δραγούμης Ί., *Ελληνικός πολιτισμός*, εισαγωγή Θ. Καλαφάτης, Αθήνα 1993.

Aleksandra Sfoini (tłum. *Krzysztof Usakiewicz*)

Kultura
(Turcja)

Na rozumienie kategorii kultury w nowoczesnej Turcji składa się wiele komponentów, które tworzą jej „tureckość", m.in.: kultura Azji Środkowej, islamu, cywilizacje anatolijskie i europejskie. Początkowo wśród tureckich nomadów pojęcie kultury kojarzono z arabskim pojęciem *hars*, które skupiało się wokół języka i religii. W okresie osmańskim była to kategoria z obszaru kultury wysokiej i wiązała się z terminem *adab* – stąd turecki termin oznaczający literaturę: *edebiyat*. To właśnie literatura, a zwłaszcza poezja, uważana była za kwintesencję kultury aż do nowoczesności. Jeśli chodzi o rejestr powszechny, „kultura" była rozumiana jako kultura zbiorowości, jej fundamentem były pojęcia *cemaat* (klan, rodzina, plemię). Różnorodność form kultury religijnej zawdzięczano bractwom *tarikat* i cechom *ahi*. Odmienne postrzeganie kultury nastąpiło wraz z budzeniem się świadomości narodowej i wpływami europejskimi, gdy w tureckiej mentalności ranga kultury urosła do odrębnej dziedziny ludzkiej aktywności i od połowy XVIII wieku akcentowała kategorię tureckości. W czasach reform Tanzimatu (1839–1876), potem zaś na fali ideologii młodoosmańskiej rozwój kultury odbywał się według francuskich wzorów, inspiracji oświeceniem i ideami rewolucji francuskiej. Polem emanacji nowych prądów była głównie literatura. Jednak po stratach w wojnach bałkańskich w ramach nowych uszczuplonych granic młodoturcy musieli rozrysować nowe granice kultury.

Sam termin „kultura", niemający tureckiego odpowiednika, wraz z zaadaptowanymi prądami myślowymi był tylko leksykalnym zapożyczeniem. Z pomocą przyszli językoznawcy i badacze. W 1869 roku polski emigrant Konstanty Borzęcki (Mustafa Dżelalledin Pasza) podkreślił wyjątkowość cech rasowych Turków, uznając ich za Indoeuropejczyków i opisał ich wkład w rozwój cywilizacji świata, co ideowo zainspirowało Atatürka, gdy tworzył koncepcję nacjonalizmu państwowego. Kolejnym teoretykiem turkifikacji i nacjonalizmu kulturowego oraz tureckiej koncepcji kultury narodowej był Ziya Gökalp, ideolog Partii Republikańskiej, aktywista nowej grupy literackiej i zwolennik nowego języka. Stworzona przez niego w 1913 roku idea narodowości miała zasadzać się na więzach kulturowych, a nie rasowych, natomiast koncepcję kultury rozumiał jako tradycje i zwyczaje Anatolii. Te ostatnie, dotąd uważane za nieznaczące i wiązane wyłącznie z klasą niższą, teraz miały być rodzimym komponentem kultury. W jednonarodowym państwie kultura mogła ulec unifikacji, gdyż bazowała na języku, którym we wszystkich przypadkach był język Turanu. Były to założenia nowej państwowości, która miała skupić wszystkich Turków i stworzyć wspólną kulturę i cywilizację. Gökalp wcześniejszy termin *hars* zastąpił przejętym z francuskiego terminem „kultura" (tur. *kültür*). Według jego koncepcji Turek to nazwa nacji, którą można zdefiniować jako grupę mającą własną kulturę i należącą do muzułmańskiej społeczności oraz cywilizacji Zachodu. Turek może mieć jeden język i jedną kulturę. Przy tych założeniach właściwie bliższy zachodnioeuropejskiemu pojęciu kultury jest turecki termin *uygarlık* (cywilizacja), gdyż nacjonalistyczna koncepcja kultury dotyczy „tureckości" jako *sui generis* i nadal obowiązuje, tylko zmienia rozłożenie akcentów. Wraz ze zmianą ustroju na republikański pod wpływem wyżej wspomnianej nacjonalizacji, ale też i sekularyzacji nastąpiła zmiana obszaru definiowania kultury. Zaangażowanie religijne zastąpiły nastroje narodowe, a akcent przeniesiono z Boga na ojczyznę. Hasło „gmina muzułmańska" zastąpiono „narodem", początkowo bez otwartej polityki ateizacji i antyklerykalizmu.

Nastąpiło odejście od form kultury wyrosłych na gruncie islamu, korzeni poszukiwano w przedmuzułmańskich kultach Anatolii. Instytucje rozproszonego imperium podkreślały podział na kulturę ludową – niską i elitarną – wyższą, a w republice kultura musiała zostać ujednolicona. To przekształcenie określono mianem przewrotu kulturalnego lub nawet rewolucji kulturalnej. Jej najważniejszym elementem była reforma pisma, sposób instytucjonalizacji kultury na wzór europejski. Skoncentrowana na reformie języka kemalistowska koncepcja kultury była uważana za wizjonerską. Jednocześnie język na usługach systemu totalitarnego stał się narzędziem kontroli. W 1932 roku powstało Türk Dil Kurumu (Tureckie Towarzystwo Językowe), a do akcji włączyli się literaci i dziennikarze. Najważniejszą rolę wspomagającą szerzenie nowej koncepcji kultury w całym kraju odgrywały stworzone przez Republikańską Partię Ludową z klubów partyjnych w 1932 roku domy ludowe (Halk evleri), które w latach 50. XX wieku przekształciły się w centra kultury. Akcja nacjonalizacji kultury wymagała zbadania kultury ludowej, dlatego ikoną nowej ideologii i tureckiej macierzy stał się anatolijski chłop. Tak intensywne wsparcie rządu legitymizowało ingerencję państwa w kulturę postrzeganą jako narzędzie propagandy zasadniczo już od czasów Tanzimatu. Koncepcja kultury narodowej dominowała do lat 50. XX wieku, gdy Partia Demokratyczna, akcentując związki z islamem, przywróciła do łask dawną leksykę o arabsko-koranicznych korzeniach. Dopiero postmodernizm na fali globalizacyjnych idei wraz z uzyskaniem niepodległości przez kraje turkijskie Azji Środkowej wykreował nową panturkistyczną koncepcję syntezy kultur tureckich.

Pultar G., Erman T. (ed.), *Türk(iye) Kültürleri*, Ankara 2005; Shaw S.J., Shaw E.K., *Historia Imperium Osmańskiego i Republiki Tureckiej*, t. 2: 1808–1975, Warszawa 2012; Turan *Türk Kültür Tarihi*, Ankara 2000.

Agnieszka Ayşen Kaim

KSZTAŁCENIE

Idea kształcenia (niem. *Bildung*), nie bez racji potocznie kojarzona z ideą → oświaty, to zjawisko wyposażone we właściwy sobie repertuar znaczeń. W leksykonie *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (1979) Rudolf Vierhaus zwraca uwagę na trudności w odnalezieniu w innych językach odpowiedników niemieckiego pojęcia *Bildung*, które jest starym niemieckim słowem, a jego znaczenie z biegiem czasu rozszerzało się i zmieniało punkt ciężkości. Hans Gadamer w dziele *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (1960) pisze: „Łaciński odpowiednik «kształcenia» to *«formatio»*, a odpowiada mu w innych językach, na przykład w angielskim (u Shaftesbury'ego), «*form*» i «*formation*». Także w języku niemieckim ze słowem «*Bildung*» [kształcenie] długo konkurowały pojęcia pochodne wobec «*forma*», na przykład «*Formierung*» [formowanie] i «*Formation*» [formacja]. (…) Zarazem zwycięstwo słowa «*Bildung*» nad słowem «*Form*» okazuje się nieprzypadkowe. W słowie «*Bildung*» tkwi «*Bild*» [obraz]". Z kolei współczesny szwajcarski filozof Peter Bieri kładzie nacisk na indywidualistyczny zwrotny aspekt kształcenia, jako że człowiek tylko sam może się kształcić (*bilden sich*). „Kształcenie się (*sich*

zu bilden) naprawdę jest czymś całkowicie innym niż bycie kształconym (*ausgebildet*). (…) Kiedy jednak się kształcimy, robimy to po to, by być w świecie w określony sposób" (*Wie wäre es, gebildet zu sein?*, 2005).

Według niemieckiego historyka pojęć Reinharta Kosellecka problemy z osobliwą i niedoprecyzowaną semantyką pojęcia *Bildung* biorą się stąd, że w niemczyźnie zostało ono pierwotnie skonceptualizowane w sferze teologicznej i trwale do niej odsyła. Zdaniem badaczy (m.in. I. Schaarschmidt, *Der Bedeutungswandel der Worte „bilden" und „Bildung" in der Literatureepoche von Gottsched bis Herder*, 1931) w ujęciu Lutra doszło do utożsamienia czasowników „przekształcić" i „przemienić"; w rezultacie *Bildung* stało się *Deificatio*. Kształtowanie siebie zaczęło oznaczać „ukształtowanie w sobie Boga". Cytowana przez Kosellecka w książce *Begriffsgeschichten*. *Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache* (2006) bogata literatura przedmiotu odsłania nawarstwianie się wpływów barokowej mistyki i pism teozoficznych na semantykę pojęcia kształcenia, z czasem pojmowanego coraz bardziej konsekwentnie (także np. przez młodego Humboldta) jako proces samoformowania się człowieka zapatrzonego we własną możliwą do osiągnięcia doskonałość, płynącą z Bożej łaski kształtującej człowieka. Protestancka idea predestynacji spotykała się tu ze zsekularyzowaną ezoteryczną koncepcją samozbawienia w wymiarze doczesnym.

Nowoczesny niemiecki koncept kształcenia był formą odpowiedzi na inspiracje epoki oświecenia (→ oświecenie). Wśród wielkich umysłów epoki Kant był tym uczonym, który dał opis ogólnego celu kształcenia zorientowanego na scalenie osoby ludzkiej korzystającej z własnego rozumu, ale także – jako istota moralna – urzeczywistniającej w społeczeństwie własne „ja". Według Kanta kształtowanie jednostki „składa się zatem z kształcenia: 1) scholastyczno-mechanicznego – w odniesieniu do zdobywania umiejętności jest więc ona [pedagogika] dydaktyczna (informator); 2) pragmatycznego – w odniesieniu do zdobywanej mądrości (pedagog, guwerner); 3) moralnego – odnoszącego się do obyczajowości". Dwa ostatnie stadia mają charakter zasadniczy: „Przez kształcenie do mądrości, kształtuje się zeń obywatela, wtedy też zostaje mu nadana wartość społeczna. Uczy się zarówno naginać innych do swoich celów, jak też i sam przystosowywać się do społeczeństwa. Na koniec, dzięki kształceniu moralnemu, nabywa szacunku wobec całego rodzaju ludzkiego" (*Pédagogie*, 1803). Tak rozumiane kształcenie pozostaje w ścisłym związku z postępem gatunku ludzkiego, ponieważ nie tylko podtrzymuje osiągniętą przez poprzednie pokolenia kondycję ludzką, lecz również nieustannie prowadzić może do nowych pożądanych zmian.

Jak wiadomo, Kant opowiadał się za reformą niemieckiego szkolnictwa i uczestniczył w jej urzeczywistnieniu, popierając założenia instytutu Philantropinum w Dessau, u którego podstaw metodycznych znalazły się koncepcje Jana Ámosa Komenskiego i Jeana-Jacques'a Rousseau (→ oświata). W praktyce dydaktycznej protestanckich szkół niemieckich i towarzyszącej jej refleksji „oświecenie" (jako domenę, czyli etap zdobywania czystej wiedzy) uznawano za niższy szczebel samokształcenia poprzedzający pracę nad sercem i smakiem (o czym pisał np. Johann L. Eswald w rozprawie *Ist es jetzt rathasam, die niederen Volkslassen aufzurklären?*, 1800). I chociaż dominowała tu perspektywa indywidualistyczna, nie stała ona w sprzeczności ani z ruchem na rzecz postępu społeczeństwa, który obejmuje wszystkie jednostki dążące do samodoskonalenia, ani z ustawionym retrospektywnie tradycjonalizmem, skupieniem na procesie ustanawiania przeszłości i tradycji jako rezultatu zdobywania wiedzy, czego przykładem może być m.in. fundacyjne w tym sensie dzieło Jacoba Burckhardta *Die Kultur der Renaissance in Italien* (1860).

Zafascynowanie dziejami, dziejowością oraz duchem i duchowością na gruncie niemieckim sprawiło, że wielką wagę zdobyła wzajemna relacja zwrotna między kategoriami: kształcenie, → historia i → kultura. Każda ze sfer ludzkiej działalności dostarczała elementów, które mogłyby posłużyć formowaniu się człowieka jako jednostki i wspólnoty przez niego współtworzonej. Szczególne miejsce w tym kontekście zajmuje niemiecka powieść o dojrzewaniu, dla której Johann Morgenstern (1770–1852) ukuł termin *Bildungsroman*, a która od czasów romantyzmu (poczynając od powieści Goethego *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, 1795–1796) stanowi osobny gatunek literacki.

Towarzysząca wymienionym tu pojęciom popularność na gruncie niemieckim pojęcia ducha i duchowości nie bez przyczyny wiązana jest z rozwojem niemieckiej filozofii idealistycznej ukształtowanej w odpowiedzi na filozofię „ojca oświecenia" (→ oświecenie) – Immanuela Kanta. O ile Kantowi chodziło o formowanie samodzielnej jednostki, a w ślad za tym o przemianę całego społeczeństwa, o tyle idealista Johann Gottlieb Fichte inaczej stawiał akcenty i widział konieczność wprowadzenia kształcenia narodowego. Jego projekt zakładał silną ingerencję państwa w ten proces, którego rezultatem miał być nie tyle nowy człowiek, ile nowy obywatel przyszłego państwa niemieckiego (*Reden an die deutschen Nation*, 1808).

Równie wysoko wartościował państwo (jako byt etyczny) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, który stawiał je ponad jednostką, przyznając mu autorytet najwyższy. Przyjmując byty istniejące za rozumne i konieczne, w dziele *Die Phänomenologie des Geistes* (1807) przedstawiał państwo jako postać ducha obiektywnego, powołaną do takiego kształtowania rozwoju jednostek i narodów, by mogły nabrać wartości moralnej, stać się narzędziem „ducha świata" i wykonać powierzoną im misję.

W sferze praktycznej tak rozumiane kształcenie odbywało się na podstawie nauk humanistycznych (→ oświata; → kształcenie), co oznaczało wysoki status filologii klasycznej. Jednak niedługo potem, gdy Otto von Bismarck uczynił kontrolowane przez państwo kształcenie jednym z aspektów prowadzonej przezeń kampanii Kulturkampf (1871–1878) (→ sekularyzacja), Friedrich Nietzsche w dziele *Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert* (1889) dokonał krytyki niemieckich tradycji kształcenia, nie odrzucając samej idei wychowania. Meandry rozwoju niemieckiej pedagogiki kształcenia i jej zmierzch, który zapowiadał Nietzsche, przedstawił w rozliczeniowej książce *The Decline of the German Mandarins*: *The German Academic Community, 1890–1933* (1967) Fritz Ringer, odsłaniając krach „niemieckich mandarynów" jako konsekwencję sytuacji w Republice Weimarskiej, gdzie uzależnienie inteligencji od partii politycznych, utrata neutralności idąca w parze z petryfikacją form nauczania opartych na założeniach filozofii idealistycznej i odniesienia do antyku doprowadziło do samoanihilacji idei kształcenia. W okresie nazizmu przetrwało ono w politycznym podziemiu, oficjalnie otoczone (jak podkreślał Koselleck) pogardą.

Po drugiej wojnie światowej tradycje kształcenia zostały w Niemieckiej Republice Federalnej włączone w nurt wychowania w duchu pokoju i odpowiedzialności narodu niemieckiego za zbrodnie nazistowskie. Współcześnie nie brakuje projektów rewitalizacji tej kategorii. Na gruncie polskim do bardziej interesujących należy koncepcja polskiego literaturoznawcy Pawła Markowskiego, który w książce *Polityka wrażliwości. Wprowadzenie do humanistyki* (2013) definiuje humanistykę nie jako naukę, „ale jako zinstytucjonalizowaną dyspozycję, której celem jest kształcenie, *Bildung*. Przez *Bildung* nie rozumiem jednak nabywania wiedzy lub jej konsolidacji, lecz – mówiąc językiem niemieckich romantyków – poszerzanie pola egzystencji". I dalej: „(…) każdy idiom nacjonalistyczny zamyka możliwość rzeczywistego wykształcenia" (→ humanizm; → oświata).

To dopowiedzenie ma charakter skrótu myślowego służącego wydobyciu sensu stosowanej kategorii, ale zarazem unieważnia te meandry jej funkcjonalizacji w praktykach kulturowych Niemiec, które zmierzały w kierunku ekspozycji narodu i państwa.

Idea kształcenia miała wiele wariantów narodowych, także krytycznych wobec modelu niemieckiego lub po prostu wypływających z innego źródła. Warto wspomnieć anglosaską literaturę traktatową i autobiograficzną, z założenia mającą duże znaczenie formacyjne. Jednym z amerykańskich autorów, którzy odegrali doniosłą rolę w tej materii, był Benjamin Franklin (1706–1790); jego rozprawy wyrastały ze szczególnego rodzaju mieszaniny dyscypliny prezbiteriańskiej, oświeceniowego humanizmu i masońskiej etyki i estetyki. Jako założyciel klubu wzajemnego doskonalenia Junto prowadził ożywioną działalność oświecicielską zwieńczoną otwarciem w 1751 roku Academy of Pennsylvania. Franklin cieszył się uznaniem ze strony Herdera, jednak inaczej niż on rozumiał edukacyjny wymiar kultury. Jego słynny *Poor Richard Almanack* (1732–1758) w wymiarze uniwersalnym prezentował wart naśladowania ideał człowieka, charakteryzującego się posiadaniem trzynastu cnót (umiar, milczenie, ład, postanowienie, oszczędność, pracowitość, szczerość, sprawiedliwość, powściągliwość, czystość, spokój, surowość cielesna i pokora). W ukierunkowanym na utylitaryzm i pragmatyzm XIX wieku dzieło to zostało przetłumaczone na wiele języków, stając się elementem tradycji zastępczej. Do tej samej grupy należało niezwykle poczytne dziełko – poradnik *Self-Help* (1859) – brytyjskiego moralisty Samuela Smilesa (1812–1904), uznawane za biblię wiktoriańskiego liberalizmu, które dostarczało konkretnych wzorców działania i zachęcało do pielęgnowania takich cnót, jak pracowitość, oszczędność, uczciwość, by możliwe się stało osiągnięcie stanu zadowolenia z własnej sytuacji życiowej. Warto wymienić także prace Williama E. Lecky'ego, irlandzkiego historyka i eseisty, autora m.in. *History of the Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe* (1865) czy *Map of Life* (1899), których formacyjną rolę polegającą na popularyzacji etyki i sposobu życia angielskiego dżentelmena trudno przecenić.

W duchu epoki wiktoriańskiej pozostawała też twórczość popularyzatorska archeologa, etnografa i biologa Johna Lubbocka (1834–1913); szczególnym powodzeniem cieszyły się jego teksty sławiące przyrodę *The Beauties of Nature* (1892) czy urodę życia *The Use of Life* (1894), *On Peace and Happiness* (1909), inspirujące do twórczego podejścia w planowaniu swojego życia. Wszystkie wymienione tu teksty adresowane były do człowieka w jego wymiarze uniwersalnym, co sprzyjało ich dobrej recepcji poza granicami Anglii.

Na gruncie amerykańskiego pragmatyzmu reprezentantem oryginalnej koncepcji kształcenia przez doświadczenie był filozof i pedagog John Dewey (1859–1952). Za tendencję swoich czasów uważał naruszenie równowagi w relacji między jednostką a instytucją, z ciągle rosnącą przewagą państwa. Dyscyplinowanie coraz bardziej zastępowało rozwój osobisty, doskonalenie. Według Deweya Niemcy były pierwszym państwem, które stworzyło powszechny, państwowy, obowiązkowy system kształcenia od szkoły podstawowej aż po uniwersytet, kontrolujący wszelkie prywatne inicjatywy edukacyjne. Tendencja ta, pisał Dewey w *My Pedagogic Creed* (1897), stała się dominująca w XIX wieku, kiedy w państwie narodowym dostrzegano spełniony ideał (nowego człowieka), a wolność jako podejście wychowawcze została odrzucona na rzecz podporządkowania jednostki instytucji. Przyszłą szkołę Dewey widział jako ideał harmonizujący to, co indywidualne i instytucjonalne. Był jednym z najzagorzalszych przeciwników wychowania naturalnego, popieranego pod koniec XIX wieku przez Williama Jamesa i Herberta Spencera, którzy uznawali biologię ewolucyjną i psychologię

za podstawę pedagogiki. Pozostawienie wszystkiego naturze byłoby według niego równoznaczne z odrzuceniem idei kształcenia i poleganiem na zbiegu okoliczności. Za pożyteczne narzędzie kształcenia uznawał doświadczenie osobiste uczniów, zadawane im przez szkołę i formujące ich umiejętności rozwiązywania problemów.

Kształcenie
(Rosja)

Oświeceniowe idee kształcenia w XVIII wieku w Rosji rozpowszechniał Aleksandr Radiszczew, którego powieść *Путешествие из Петербурга в Москву* (1790) poświęcona kształtowaniu godności ludzkiej zdobyła ogromną popularność nie tylko w Rosji, lecz również wśród przedstawicieli europejskiego oświecenia. Jego idee pedagogiczne opierały się na założeniu, że człowiek jest istotą naturalną, inaczej jednak niż Jean-Jacques Rousseau nie idealizował dziecięcej natury. Polemizując z Rousseau, Radiszczew podkreślał społeczną naturę człowieka i nie dostrzegał pozytywnych stron w jego powrocie do stanu pierwotnego. Pedagogicznemu indywidualizmowi Rousseau przeciwstawił silny akcent społeczny. Edukacja powinna kształtować obywateli o silnym poczuciu moralnym, „synów Ojczyzny".

Na inne kwestie w rosyjskiej filozofii wychowania kładł akcenty Aleksiej Chomiakow, któremu zależało szczególnie na narodowej specyfice tego ważnego społecznie procesu. Według Chomiakowa reguły wychowania społecznego powinny zmieniać się w każdym państwie zgodnie z oczekiwaniami danej epoki. W jego definicji tego procesu nie ma niczego niezwykłego, wrażenie robi jednak wytrwałość, z jaką badacz ten podkreślał dostojeństwo wyjątkowości rosyjskiego życia, z którą muszą się liczyć zakładane szkoły pedagogiczne. Aby można było mówić o rosyjskim wychowaniu, twierdził Chomiakow, należy je pogodzić z zasadami prawosławia, życia rodzinnego i oczekiwaniami wspólnoty wiejskiej.

W innym kierunku biegły koncepcje nowatorów szukających na gruncie powieści środków wyrazu dla własnych koncepcji kształcenia. Przykładem rosyjskiego *Bildungsroman* była powieść *Что делать* (1867) Nikołaja Czernyszewskiego głosząca idee nowego, wolnego, wyemancypowanego człowieka przyszłości.

Jeszcze większy nacisk na ten gatunek literacki kładł system radziecki, uznając go za ważne narzędzie kształtowania nowego człowieka komunizmu, m.in.: *Педагогическая поэма* (1931) Antona Makarenki, *Как закалялась сталь* (1934) Nikołaja Ostrowskiego, *Повесть о настоящем человеке (1947)* Borisa Polewoja, *Молодая гвардия* (1946) Aleksandra Fadiejewa, *P.B.C.* (1925) i *Школа* (1930) Arkadija Gajdara. Formowanie młodzieży stanowiło nieodłączny element formowania postaw również ludzi dorosłych, czemu służyć miała literatura i sztuka socrealistyczna. Ta zmodyfikowana w duchu marsistowskim wiara twórców rosyjskiego srebrnego wieku w teurgiczną moc sztuki zdolnej ukształtować nowego człowieka przetrwała w niejawny sposób, przybierając postać realizmu socjalistycznego, który w 1934 roku na Zjeździe Pisarzy Radzieckich proklamował Maksim Gorki jako jedynie słuszną poetykę nowego czasu (*The Occult in Russian and Soviet Culture*, ed. B.G. Rosenthal, 1997).

Gadamer H.-G., *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, przeł. B. Baran, Warszawa 2007; Dewey J., *Demokracja i wychowanie: wprowadzenie do filozofii wychowania*, przeł. Z. Doroszowa,

Wrocław 1972; Dewey J., *Moje pedagogiczne credo*, przeł. J. Pieter, Warszawa 2005; Durkheim É., *Wychowanie moralne*, przeł. P. Kostyło, Bydgoszcz 2015; Hessen S., Hans M., *Pedagogika i szkolnictwo w Rosji Sowieckiej: rozwój szkolnictwa sowieckiego i zmiany komunistycznej polityki oświatowej od rewolucji październikowej do końca planu pięciolecia 1917–1932*, przeł. A. Zieleńczyk, Lwów–Warszawa 1934; *Idee w Rosji. Leksykon rosyjsko-polsko-angielski*, red. A. de Lazari, t. 4, Łódź 2001, s. 598–618; Nietzsche F., *Zmierzch bożyszcz, czyli jak filozofuje się młotem*, przeł. G. Sowiński, Kraków 2013; Pestalozzi J.H., *Pisma pedagogiczne*, przeł. E. Bielicka i in., Wrocław 1972; Rousseau J.-J., *Projet pour l'éducation de* M. *De Sainte-Marie, w: La Pléiade édition, vol. 4, p. 33–51, 1853;* Rousseau J.-J., *Emil czyli o wychowaniu*, przeł. W. Husarski, t. 1, Wrocław 1955; Rousseau J.-J., *Nowa Heloiza*, przeł. E. Rzadkowska, Wrocław 1962; Simmel G., *Filozofia kultury. Wybór esejów*, przeł. W. Kunicki, Kraków 2007; Spencer H., *O wychowaniu umysłowym, moralnym i fizycznym*, przeł. A. Peretiatkowicz, Warszawa 2002; Vierhaus R., *Bildung*, w: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 1, O. Bruner, W. Conze, R. Koselleck (eds), Stuttgart 1979; Хомяков А., *Дух жизни и истины*, w: *Всемирная задача России*, Москва 2008, c. 17–75.

Nina Dimitrowa (tłum. *Krzysztof Usakiewicz*)

Kształcenie
(Grecja)

W badaniu nowogreckiej oświaty – traktowanej jako kultura duchowa oraz ukształtowanie zwyczajów i zachowań podmiotu społecznego – na podstawie wartości i poglądów każdej epoki dominujących poza granicami zinstytucjonalizowanej edukacji nowogreckie oświecenie (które rozpoczyna się w drugiej połowie XVIII wieku) znajduje się bezdyskusyjnie w obszarze przejściowym duchowej i ideologicznej transformacji greckiego społeczeństwa. Ten zasadniczo wywrotowy ruch, odwołujący się do europejskiego oświecenia i w nim zakorzeniony, cechowała skłonność do wyzwolenia myśli i twórczości intelektualnej z hermetycznego kręgu władzy religijnej, walka z zabobonnością, idealizacja koncepcji postępu, nauki i rozsądku. Jednocześnie akcentowano wolność jako główny postulat zarówno życia intelektualnego, jak i ideologii politycznej oraz stan torujący drogę Greków do samoświadomości narodowej i zerwania z ich osmańską przeszłością. Oznaką świeżości myśli i radykalnej orientacji ruchu było ukształtowanie słowa drukowanego, do którego głównych przedstawicieli należeli Ewjenios Wulgaris, Josipos Misiodaks, Dimitrios Katardzis, Rigas Welestinlis i Adamandios Korais. Książki pisane po grecku i tłumaczone – filozoficzne, historyczne, naukowe, poświęcone epoce starożytnej; również literatura piękna i nowe gramatyki – wydawano przede wszystkim w miastach Europy Zachodniej (m.in. Wenecja, Wiedeń, Paryż, Lipsk, Peszt, Buda), a następnie rozprowadzano po rozproszonych ośrodkach rozległego terytorium greckiego na obszarach objętych władzą osmańską. Wyrazem i dowodem wzmożonych oczekiwań w tym okresie była publikacja greckojęzycznych gazet i czasopism na wyspach greckiej wspólnoty. W Wiedniu, gdzie działali głównie prawosławni kupcy (lecz również uczeni, duchowni i polityczni wizjonerzy) z Bałkanów, wydano pierwsze greckie gazety i broszury filologiczne: „Εφημερίς" (Gazeta), „Ειδήσεις δια τα ανατολικά μέρη" (Wiadomości dla Wschodu), „Ελληνικός Τηλέγραφος" (Grecki Telegraf), „Λόγιος Ερμής" (Uczony Hermes), „Καλλιόπη" (Kalliope). Tymczasem w Paryżu w drugim dziesięcioleciu XIX wieku zaczęto publikować czasopisma „Μέλισσα" (Pszczoła), „Μουσείον" (Muzeum)

i „Αθηνά" (Ateny), w których odbijały się echem ideologiczne, społeczne i literackie niepokoje oraz antagonizmy okresu poprzedzającego wybuch powstania. W liście z 1818 roku czytelnik podkreślał, że „korzyść z «Uczonego Hermesa» jest co najmniej równa korzyści, jaką daje szkoła, jeśli nie większa".

W okresie nowogreckiego oświecenia teatr na terytorium osmańskim miał ścisły związek z prosperującą wówczas grupą społeczną fanariotów i jej duchowymi poszukiwaniami. Wykształceni w Europie, pozostający pod wpływem europejskich prądów fanarioci z początku czytywali prace europejskich dramaturgów w oryginale (po francusku) podczas wieczornych spotkań. W drugiej fazie tłumaczyli najbardziej reprezentatywne dzieła zachodniej dramaturgii (m.in. Moliera, Goldoniego, Metastasia, Alfieriego, Woltera), by wreszcie rozpocząć pisanie własnych dramatów (m.in. Jeorjos Sutsos, Jakowos Rizos Nerulos, Jakowos Rizos Rangawis). Należy zaznaczyć, że w ostatniej ćwierci XVIII wieku doszło również do dwubiegunowego rozkwitu dyskursu poetyckiego: w kręgu fanariotów oraz na Wyspach Jońskich, w tzw. szkole Heptanezu. Najważniejszymi postaciami byli jednak tzw. prekursorzy: Atanasios Christopulos, Rigas Fereos i Joanis Wilaras, którzy wyróżnili się rozpowszechnianiem edukacji, rozwijaniem języka ludowego i wpływem na późniejsze pokolenia pisarzy.

W XIX wieku, mimo wysokiego wskaźnika analfabetyzmu, poszerzanie społeczności czytelników o nowe, dynamiczne grupy społeczne (np. kobiety) wywodzące się przede wszystkim ze średnich i wyższych warstw mieszczaństwa wiązało się z nienasyconym głodem czytania, który wykształcił nowe nawyki czytelnicze i konsolidował politykę wydawniczą. Jednocześnie zaś biblioteki publiczne uzyskały status dobra kultury (w 1830 roku założono Bibliotekę Narodową). Literatura była podstawowym obszarem aktywności intelektualnej, edukacji moralnej i rozrywki dla wyedukowanych przedstawicieli społeczeństwa korzystających z wolnego czasu. Po 1832 roku i powstaniu państwa nowogreckiego odrodzenie narodowe stworzyło korzystne warunki społeczno-polityczne do rozwoju literatury. Twórczość poetycka w Atenach przypadająca na pięćdziesięciolecie 1830–1880 wyraźnie przerosła dorobek prozatorski tego okresu. Szkoła Ateńska (m.in. Panajotis i Aleksandros Sutsosowie, Aleksandros Rizos Rangawis, Tedoros Orfanidis czy Achilles Paraschos), inaczej niż szkoła Heptanezu, wyróżniała się romantycznym stylem i użyciem katarewusy, czyli sztucznie archaizowanej, uczonej odmiany języka greckiego. Warto zauważyć, że szczytowy okres (1850–1870) poezji ateńskiej – poprzedzony rozkwitem (1830–1850) i zakończony kryzysem (1870–1880) – upłynął pod znakiem dwóch konkursów akademickich, Ralios (1851–1860) i Wutsineos (1862–1867), które zdominowały życie intelektualne Aten.

Do kręgu czytelników o konkretnych zainteresowaniach naukowych, pochodzących ze środowiska mieszczan, kierowano również periodyki i książki o tematyce naukowej, w których podejmowano próbę popularyzacji wiedzy. Na przykład z powodzeniem przedstawiano teorię ewolucji, podkreślano znaczenie ilustracji dla upowszechniania nauki. Na łamach czasopism pojawiały się również artykuły dotyczące tworzenia terminów naukowych i nazewnictwa aparatury badawczej. Wreszcie książki popularyzatorskie cechujące się przesunięciem nacisku na zastosowanie nauk poszukiwały kompromisu ideologicznego między Słowem Bożym a wiedzą akademicką.

W projekcie oświeceniowym wprowadzenie do edukacji teatralnej stanowiło element składowy europejskiej ideologii mieszczańskiej, która od końca XVIII wieku przyznawała teatrowi istotną rolę społeczną. W XIX wieku władze miejskie Aten i przedstawiciele wyższych warstw społecznych wydawali znaczne sumy na sprowadzanie zagranicznych aktorów. W 1839 roku stolica Królestwa Grecji wzbogaciła się o zbudowany z kamienia

Teatr Aten (Θέατρο Αθηνών), w którym wystawiano włoską operę. Kamienne budynki teatralne powstały również w Ermupoli (1864) i w Patras (1872). Dla części ateńskiej publiczności ten rodzaj teatru muzycznego nie był niczym nowym, znali go bowiem i przybysze z Heptanezu, i emigranci z okolic Triestu, Livorno, Wiednia, i studenci, którzy ukończyli studia w Europie. Choć w 1840 roku powołano do życia Towarzystwo Miłośników Dramatu, które zabiegało o lepszą organizację życia teatralnego w stolicy, to wymarzonego przez ówczesnych przedstawicieli elit intelektualnych odrodzenia sceny teatralnej nie udało się osiągnąć jeszcze przez kolejnych 20 lat. Brak ciągłości i stabilizacji we wszelkich przedsięwzięciach teatralnych był w tym okresie zjawiskiem powszechnym. Nowo powstające trupy aktorskie szybko napotykały trudności, aktorzy rozwiązywali je więc i wracali do swoich podstawowych zajęć, które dawały im utrzymanie. Przejście od stadium półamatorskiego do epoki profesjonalnej działalności scenicznej zbiegło się w czasie ze zmianą dynastii i przemianami politycznymi lat 1862–1863. Metody pracy i i ogólny obraz greckiego życia teatralnego ukształtowały się ostatecznie pod koniec lat 70. XIX wieku, kiedy trupy aktorskie zaczęły regularnie grać w ateńskich teatrach letnich pod gołym niebem i zarabiać minimum pozwalające na utrzymanie się przez cały rok.

W ramy badań mieszczańskiego życia towarzyskiego i sposobu zarządzania czasem wolnym wpisują się również publicznie dostępne rozrywki muzyczne i kultura muzyczna. Greckie życie muzyczne zaczęło rozwijać się – już od XVIII wieku – na Wyspach Jońskich i charakteryzowało się wyraźnymi wpływami włoskimi. Obejmowało produkcje operowe, koncerty kameralne, utwory muzyki kościelnej, działalność salonów muzycznych i, oczywiście, rozwój towarzystw filharmonicznych, które nie tylko zrzeszały zespoły wykonawcze, lecz również pełniły funkcję szkół muzycznych. Świadczy to między innymi o bezpośrednim związku twórców i ambitnych miłośników muzyki z zachodnią formalną tradycją piękna. Z drugiej strony w Atenach stałe instytucje muzyczne powołano do życia z ogromnym opóźnieniem. Kluczowe znaczenie należy przypisać powstaniu Stowarzyszenia Muzycznego „Euterpe" oraz Towarzystwa Muzycznego i Dramatycznego (1871), dzięki czemu powstało później konserwatorium ateńskie (Ateński Odeon). W pierwszych dziesięcioleciach nowożytnego państwa greckiego życie muzyczne cechowało się jednak nieregularnością i rozwijało się w dużej mierze w sferze prywatnej. Od 1837 roku, kiedy w Atenach wykonano pierwszą operę – *Cyrulika sewilskiego* Rossiniego, miejscowe władze, wzorem Wysp Jońskich, sprowadzały wędrowne trupy operowe, aby zapewnić rozrywkę zamieszkałym w stolicy cudzoziemcom, co nieraz wywoływało sprzeciw ateńczyków. Aż do 1868 roku państwo greckie lekceważyło kształcenie muzyczne i przeznaczało bajońskie sumy na włoskie zespoły operowe, tak więc działalność szkół muzyki bizantyńskiej (1837) i wojskowej (1834–1855) okazała się krótkotrwała. Europejski kierunek w kształceniu muzycznym znalazł odbicie w wydaniach antologii pieśni dla szkół publikowanych w greckiej stolicy od połowy XIX wieku. Należy zaznaczyć, że po 1870 roku muzyka zachodnia – w tym opera – zaczęły stopniowo zdobywać szerszą publiczność. W latach 1870–1900 rozkwit przeżywało wiele prywatnych stowarzyszeń muzycznych, z prywatnej inicjatywy powstało też konserwatorium ateńskie.

Od połowy XIX wieku elity greckie zarówno w niepodległym państwie, jak i w imperium osmańskim powoływały stowarzyszenia, które z jednej strony miały zaspokajać potrzeby edukacyjne, filantropijne i inne, z drugiej zaś były wyrazem sformalizowanego i zinstytucjonalizowanego życia publicznego. W greckiej rzeczywistości powołanie i rozwój stowarzyszeń kulturalnych było przejawem nowoczesnego ducha, który próbował na nowo określić pozycję i rolę jednostki w środowisku społecznym. Obywatel

dobrowolnie uczestniczył w pracy zbiorowej mającej na celu ukształtowanie wspólnego ducha postępu w czasie, gdy mechanizm państwowy nie był w stanie tego zapewnić. Od założenia Greckiego Stowarzyszenia Filologicznego Konstantynopola (1861) i Stowarzyszenia na rzecz Upowszechniania Kultury Greckiej (Ateny, 1869) powoływanie stowarzyszeń zarówno w państwie greckim, jak i greckich społecznościach na terenie imperium osmańskiego stało się coraz częstsze. Chodziło nie tylko o bezpośrednie wspieranie żądań o charakterze politycznym i społecznym w ścisłym tego słowa znaczeniu, lecz również o połączenie działalności narodowej z kształceniem i oświatą, które by ją konsolidowały.

Wobec potrzeby rozwoju duchowego Greków, a zwłaszcza wzmocnienia świadomości narodowej i tożsamości, nowo utworzone XIX-wieczne państwo greckie otwierało muzea o charakterze publicznym i społecznym. Odbywało się to inaczej niż w pozostałej części Europy, gdzie pierwsze muzea zakładali zamożni obywatele, którzy usiłowali zyskać poklask, wystawiając obiekty rozmaitych kategorii (dzieła sztuki, egzotyczne i osobliwe przedmioty, zabalsamowane zwierzęta, suszone rośliny itd.). W staraniach o zachowanie zabytków starożytności osiągnięciem było utworzenie pierwszych muzeów czysto archeologicznych: Narodowego Muzeum Archeologicznego na Eginie (1829, Joanis Kapodistrias), Muzeum Archelogicznego w Tisio (1834), muzeów powołanego do życia w 1837 roku Stowarzyszenia Archeologicznego, które wniosło duży wkład w ochronę zabytków, Muzeum Akropolu (budowa w latach 1864–1874) oraz Narodowego Muzeum Archeologicznego. Ważne muzea powstały również na prowincji: w Sparcie (1874–1876) i na stanowiskach archeologicznych w Olimpii i Eleuzynie. Należy podkreślić, że te nowe dążenia, które wywarły wpływ na poszukiwanie świadectw materialnych i odmieniły spojrzenie na rolę muzeów w nowogreckim społeczeństwie, stanowiły uzupełnienie zmian na poziomie wspólnoty politycznej i miały na celu tworzenie nowych bytów politycznych, w których obywatele mieliby czynny udział w zarządzaniu życiem publicznym i odczuwaliby przywiązanie do wspólnych wartości.

Beaton R., *Εισαγωγή στη νεότερη ελληνική λογοτεχνία*, Αθήνα 1996; Βλαχάκης Γ., «Οι επιστήμες 1871–1909. Επιστήμονες, σχολές και εργαστήρια», Β. Παναγιωτόπουλος (επιμ.), *Ιστορία του Νέου Ελληνισμού 1770–2000*, 5ος τόμος: *Τα χρόνια της σταθερότητας, 1871–1909. Η οικονομική και κοινωνική ανάπτυξη του Ελληνισμού*, Αθήνα 2003, σ.139–152; Δημαράς Κ. Θ., *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, Αθήνα 1998; Δρούλια Λ. (επιμ.), *Ο ελληνικός Τύπος, 1784 ως σήμερα. Ιστορικές και θεωρητικές προσεγγίσεις*, Πρακτικά Διεθνούς Συνεδρίου, Αθήνα 23–25 Μαΐου 2002, Αθήνα 2005; Κουμαριανού Α., *Ο ελληνικός προεπαναστατικός Τύπος, Βιέννη-Παρίσι (1784–1821)*, Αθήνα 1995; Παπαδάκη Λ., «Τοσοῦτοι ὀξύφωνοι ἀλέκτορες ἀναφωνοῦντες «γρηγορεῖτε»: Οι Ελληνικοί Πολιτιστικοί Σύλλογοι τον 19ο Αιώνα», *Τα Ιστορικά* 1427 (1997) 303–322; Πολίτης Λ., *Ιστορία της νεοελληνικής λογοτεχνίας*, Αθήνα 1978; Ρωμανού Κ., «Έντεχνη μουσική. Η μουσική παιδεία του νέου ελληνισμού», Β. Παναγιωτόπουλος (επιμ.), *Ιστορία του Νέου Ελληνισμού 1770–2000,* 4ος τόμος: *Η εθνική εστία και ο Ελληνισμός της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας,* Αθήνα 2003, σ. 233–244; Σπάθης Δ., «Το Θέατρο. Τα πρώτα βήματα στο νέο κράτος», Β. Παναγιωτόπουλος (επιμ.), *Ιστορία του Νέου Ελληνισμού 1770–2000,* 4ος τόμος: *Η εθνική εστία και ο Ελληνισμός της Οθωμανικής Αυτοκρατορίας,* Αθήνα 2003, σ. 211–232; Σπάθης Δ., «Το Θέατρο 1871–1909. Η εδραίωση της επαγγελματικής σκηνικής τέχνης», Β. Παναγιωτόπουλος (επιμ.), *Ιστορία του Νέου Ελληνισμού 1770-2000*, 5ος τόμος: *Τα χρόνια της σταθερότητας, 1871–1909. Η οικονομική και κοινωνική ανάπτυξη του Ελληνισμού*, Αθήνα 2003, σ. 199–218; Κόκκου Α., Η Μέριμνα για τις Αρχαιότητες στην Ελλάδα και τα Πρώτα Μουσεία, Αθήνα 2009.

Ikaros Mantuwalos (tłum. *Krzysztof Usakiewicz*)

Kształcenie
(Turcja)

Poczynając od drugiej połowy XVIII wieku, wraz ze wzrostem wśród osmańskich elit rządzących świadomości dotyczącej potrzeby zaadaptowania europejskich technologii i praktyk w armii i administracji, w imperium osmańskim zmieniało się nastawienie do charakteru, jaki powinien mieć proces kształcenia. Dotychczas edukacja muzułmańskiej ludności imperium była głównie natury religijnej, brakowało w niej nauki przedmiotów ścisłych i wiedzy praktycznej, niezbędnych, by dotrzymać kroku europejskim mocarstwom. Władza osmańska znalazła się w sytuacji, w której dostrzeżono, że dawny system nauczania nie będzie w stanie sprostać wymogom czasów współczesnych.

Pierwsze kroki ku reformie systemu kształcenia poczyniono za panowania pierwszych „sułtanów reformatorów": Selima III (u władzy w latach 1789–1807) i Mahmuda II (u władzy w latach 1808–1839) i kontynuowano jako oficjalną linię polityczną państwa od ery Tanzimatu („reorganizacja", 1839–1876) do upadku imperium osmańskiego w wyniku pierwszej wojny światowej. Osmańscy reformatorzy mieli przed sobą trudne zadanie, ponieważ de facto budowali nowy system kształcenia od podstaw. Istniejące szkoły koraniczne i medresy nigdy nie były brane pod uwagę jako punkt wyjścia wprowadzanych reform. Ponadto musieli się oni zmierzyć ze sprzecznościami między dążeniem do odparcia zakusów zachodnich mocarstw a wprowadzaniem w imperium systemu edukacji opartej na zachodnich wzorcach. Jak twierdził słynny historyk Bliskiego Wschodu Bernard Lewis, postawa osmańskich reformatorów była „ambiwalentną postawą równoczesnej chęci zaadaptowania, jak i odrzucenia silnego, ale niewiernego Zachodu" (*The Emergence of Modern Turkey*, 1961). Od samego początku Francja stała się modelem dla osmańskich reformatorów, poczynając od literatury, poprzez myśl społeczną i polityczną, po modę i edukację. Młodoosmański dziennik „İbret" (Przestroga) opisał we wczesnych latach 70. XIX wieku tę relację następująco: „Nasze położenie w stosunku do Francji jest podobne do związku między niewykształconym dzieckiem i doświadczonym uczonym". Wielu osmańskich reformatorów ukończyło edukację we Francji. Jednak późnoosmański system edukacji nie był kopią francuskiego, ale raczej kombinacją czy też hybrydą, na którą składały się elementy zewnętrzne i lokalne: zarówno myśl pozytywistyczna, jak i islamska, treści zachodnie i osmańskie, połączone tak, by spełniały potrzeby założonej przez reformatorów misji edukacyjnej. Szeroko zakrojona kampania edukacyjna była bezpośrednią odpowiedzią państwa na wyzwania stawiane przez zagranicznych misjonarzy i zakładane przez nich szkoły, aspiracje sąsiadujących państw i otaczających imperium mocarstw oraz mieszkających w osmańskich granicach niemuzułmańskich mniejszości. Edukacja została uznana za warunek postępu cywilizacyjnego i panaceum na bolączki państwa. Wielokrotnie wielki wezyr Mehmed Said Pasza (1830–1914) dowodził, że staranna, „nowoczesna" edukacja jest niezbędna dla prawidłowego funkcjonowania instytucji państwowych, zdrowych relacji społecznych i dla obrony przed agresją i wpływami zagranicznych wrogów. Jednak sfera edukacji była również polem rywalizacji różniących się poglądami reformatorów. Ważnym teoretykiem zachodzących zmian w sferze kształcenia w państwie osmańskim był pedagog i socjolog pochodzenia arabskiego Sati El-Husri (1880–1968), który reprezentował szkołę socjologiczną występującą przeciw poglądom uważanego za ojca tureckiego nacjonalizmu kulturowego Ziyi Gökalpa (1876–1924). Podczas gdy ten

ostatni bronił poglądów Durkheima, iż edukacja jest narzędziem socjalizacji jednostek w kulturze narodowej, El-Husri uważał, że głównym celem edukacji jest kształtowanie indywidualnych cech charakteru, czyli formowanie osobowości.

Pierwszą kobietą pedagog w imperium osmańskim była Ayşe Sıdıka (zm. 1903). W książce *Usûl-u Talim ve Terbiye Dersleri* (Wykłady o metodach nauczania i wychowania, 1897–1898) podkreślała, że prawdziwym wskaźnikiem postępu cywilizacyjnego w danym społeczeństwie jest poziom wykształcenia kobiet, gdyż to one są odpowiedzialne za wychowanie dzieci. W wykładach broniła potrzeby syntezy edukacji fizycznej, umysłowej i religijnej/islamskiej. Od 1913 roku dziewczynki zostały objęte obowiązkiem szkolnym na poziomie podstawowym, a w 1915 roku otworzono w Stambule uniwersytet dla kobiet (*İnâs Darülfünûnu*).

Celem późnoosmańskiego projektu edukacyjnego było wykształcenie lojalnych jednostek, które miały być gotowe do podjęcia pracy na stanowiskach państwowych. Edukacja państwowa kształtowała sposób, w jakim młodzi Osmańczycy myśleli o swoim imperium i jak oceniali epokę, w której żyli, wobec pozycji swojego państwa na mapie politycznej Europy na przestrzeni wieków. Jednym z głównych założeń systemu edukacji było wzmacnianie patriotycznego przywiązania do państwa i dynastii osmańskiej. Mimo adaptacji francuskich wzorców osmański/islamski system wartości miał nadal odgrywać kluczową rolę w nowych szkołach i stanowić o wyższości moralnej Osmańczyków. Mimo specyficznych cech późnoosmańskiego projektu nie należy uznawać reformy systemu edukacji za odosobniony przypadek, a raczej odczytywać ją jako część ogólnoświatowego trendu ekspansji państwowej edukacji, który przypadł na wiek XIX i XX i został określony przez brytyjskiego historyka i filozofa Theodore'a Zeldina mianem Ery Edukacji.

Fortna B., *Imperial Classroom: Islam, the State and Education in the Late Ottoman Empire*, Oxford 2002; Ihsanoğlu E., *Science, Technology and Learning in the Ottoman Empire: Western Influence, Local Institutions and the Transfer of Knowledge*, Aldershot 2004; Lewis B., *The Emergence of Modern Turkey*, London 1961.

Paulina Dominik

HUMANIZM

Humanitas oznacza po łacinie ludzką naturę, lecz również ludzką godność. Na włoskich uniwersytetach miejscowego słowa *umanista* zaczęli po raz pierwszy używać profesorowie i studenci retoryki (stamtąd termin przeszedł do łaciny pod postacią *humanista*). Abstrakcyjny rzeczownik „humanizm" pojawił się później. Po raz pierwszy użyli go niemieccy uczeni na początku XIX wieku dla określenia tradycyjnego typu wykształcenia klasycznego, o czym pisał Peter Burke w *The Renaissance* (1987), natomiast w języku angielskim po raz pierwszy posłużył się nim Matthew Arnold (1822–1888).

Historia pojęcia odsyła do starożytnego Rzymu i postaci Cycerona, który stworzył termin *humanitas*, szukając określenia dla tych właściwości, które sprawiają, że człowiek jest człowiekiem. Jak wyjaśniał Martin Heidegger w *Brief über den „Humanismus"* (1947), kategoria *humanitas* była zjawiskiem specyficznie rzymskim wynikającym ze spotkania Rzymu z kulturą hellenizmu.

W kulturze nowoczesnej z pojęciem „humanizm" łączy się wiele predykatów – m.in. starożytny, renesansowy, klasyczny, abstrakcyjny, ewolucyjny, rewolucyjny, liberalny, socjalistyczny, burżuazyjny, ekologiczny, planetarny, post-, trans-. Terminu „humanizm" używa się w wielu znaczeniach, jednak ich podstawą są trzy pola semantyczne:

1. Pierwsze odsyła do renesansowego zwrotu ku antykowi i rozwoju studiów klasycznych (*studia humanitatis*). W tym aspekcie humanizm oznacza wszechstronne wykształcenie, rozwój ludzkich zdolności i talentów, kształtowanie ludzkiej osobowości na wzór arcydzieła estetycznego. Pod ten wariant humanizmu grunt przygotowało średniowiecze, o czym pisał m.in. Walter Ullmann w książce *Medieval Foundations of Renaissance Humanism* (1977), podejmującej kwestię ciągłości kultury europejskiej.

2. Humanizm identyfikowany bywa z antropocentryzmem, czyli uznaniem człowieka i jego życia za najwyższą wartość. Ten typ humanizmu można utożsamić z duchem prometejskim, z pragnieniem osiągnięcia równości z Bogiem, emancypacją od religii do stopnia umożliwiającego człowiekowi nieograniczony rozwój. W tym znaczeniu kładzie się nacisk na świecką, ateistyczną różnorodność humanizmu. Charles Taylor nazwał go ekskluzywnym humanizmem.

3. Wreszcie terminu „humanizm"/„humanitaryzm" używa się jako synonimu filantropii, tolerancji, altruizmu.

Wśród kanonicznych dziś dzieł na temat humanizmu i renesansu wyróżnia się rozprawa Jacoba Burckhardta Die *Kultur der Renaissance in Italien* (1860), w której, aktualizując termin Giorgio Vasariego (1511–1574), ustanowił on niejako okres XVI i XVII wieku szczególną epoką w historii kultury europejskiej. Z punktu widzenia potrzeb współczesnego sobie pozytywizmu, postrzegał humanizm jako pogląd określający status człowieka w świecie – w opozycji do średniowiecznego teocentryzmu, którego miejsce zajmuje „duch świecki".

Za dewizę człowieka renesansu, *l'uomo universale*, można uznać słowa Leona Battisty Albertiego: „Człowiek może zrobić wszystko, cokolwiek zechce". Rozpowszechniony został wówczas ideał człowieka uniwersalnego, „odbudowano" związek z naturą, kosmosem. Imponującą działalnością oświatową – przekładem tekstów antycznych – renesansowi myśliciele stworzyli przesłanki dla rozwoju wiedzy. Bolonia, Padwa, Akademia Platońska we Florencji były ważnymi ośrodkami nie tylko konsolidacji środowisk humanistów, lecz również rozpowszechniania wiedzy humanistycznej docierającej na europejskie dwory i ówczesne ośrodki uniwersyteckie. Filozof Marsilio Ficino (1433–1499) kierujący Akademią Florencką swoimi przekładami Platona i neoplatoników zwrócił uwagę na antyk, wywierając wpływ na renesans filozoficzny i duchowy w łacińskiej Europie. Jego szczególny wkład w humanizm polegał na umocnieniu idei człowieka jako istoty wyposażonej w Boską naturę i jako twórcy. Z kolei filolog renesansowy (a zarazem duchowny rzymskokatolicki) Lorenzo Valla (1407?–1457) kładł nacisk na etykę epikurejską, głosząc wyższość aktywizmu nad ascezą. Za najbardziej wyrazisty manifest renesansowego humanizmu zostały uznane tezy Giovanniego Pico della Mirandoli (1463–1494) *Oratio de hominis dignitate* (1486), w których wskazuje na godność, jaką Stwórca nadał człowiekowi, czyniąc go istotą wartą prawdziwego zachwytu i umieszczając ją „pośrodku świata, by stamtąd odpowiednio zgłębiał to, co jest w świecie". Spośród wszystkich stworzeń tylko człowiek otrzymał możliwość realizacji swoich dążeń, co wynika z nadanej mu przez Boga wolności. W tym kontekście humanizm Pico della Mirandoli, jego rozumienie godności człowieka jako istoty autonomicznej miał charakter indywidualistyczny, a ludzka droga do celu (po szczeblach oczyszczenia, oświecenia i doskonałości) ujmowana była przezeń w kategoriach woluntarystycznych.

Ów aspekt ludzkiej sprawczości powracał w myśli filozoficznej francuskich humanistów, a nade wszystko Michela de Montaigne'a (1533–1592), którego *Essais de Messire Michel seigneur de Montaigne, Chevalier de l'Ordre du Roi, et Gentilhomme ordinaire de sa Chambre* (1580) pozostawały podręcznikiem sztuki życia dla wielu pokoleń ówczesnych erudytów, wbrew temu że dzieło trafiło w XVII wieku do „Indeksu ksiąg zakazanych" (*Index librorum prohibitorum*). Eseje te, stawiając w centrum uwagi ludzkie szczęście, reprezentowały indywidualistyczne i wariabilistyczne rozumienie człowieka. Głosząc idee epikureizmu, sceptycyzmu, naturalizmu i racjonalizmu, de Montaigne przeciwstawiał się swą oryginalną antropocentryczną filozofią życia chrześcijaństwu, ale z jego prac korzystał inny francuski teolog humanista Franciszek Salezy (1567–1622). Służąc religii piórem, w dziełach *Introduction à la vie dévote* (1608) i *Traité de l'amour de Dieu* (1616) wprowadzał nowe rozumienie człowieka jako istoty stworzonej do szczęścia także doczesnego i podejmował polemikę z rygorystyczną wizją religijności na rzecz religijności zharmonizowanej z kondycją życiową konkretnej istoty ludzkiej. Do zmiany metod kształcenia dzieci i młodzieży w pismach pedagogicznych wzywał Erazm z Rotterdamu (1466–1536), opowiadając się za ewangelijną prostotą przekazu religijnego i jednością chrześcijan, możliwą do osiągnięcia w drodze irenizmu, co w oczach niektórych czyniło go „księciem humanistów", a w oczach innych – wrogiem Kościoła.

Oświecenie czerpało z dorobku renesansowego humanizmu, przeobrażając jego idee i nadając antropocentryzmowi charakter bezwarunkowy: naturalistyczny i gatunkowy. Sformułowane przez Immanuela Kanta (1724–1804) (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785) idee godności człowieka opierającej się na ludzkim poczuciu własnej wartości i żądaniu, by człowiek był traktowany jako cel, w znacznym stopniu określiły specyfikę postawy oświeceniowej jako takiej. Istota rozumna, jaką jest człowiek, istnieje jako cel sam w sobie, i to podstawowe założenie uzasadniało powszechny imperatyw kategoryczny, aby postępował tak, by człowieczeństwa używać zawsze „jako celu, nigdy jako środka".

W okresie oświecenia (→ oświecenie) w większym stopniu niż filozofia Kanta dały jednak o sobie znać inne koncepcje, które wyrastały ze współczucia dla człowieka, ale na pierwszym miejscu stawiały konieczność realnego przezwyciężenie zła, będącego częścią ludzkiego losu, a mającego źródło w czynach innego człowieka. Teodycea w myśli francuskich „filozofów" przekształciła się w antropodyceę. Oznaczało to konieczność dotarcia dzięki wysiłkowi intelektu do samych korzeni owego zła, którego przyczyn ostatecznie doszukiwano się w ludzkiej ciemnocie, uznawanej za źródło każdego zniewolenia (→ edukacja). Zwrot ku historii (→ historia) przyniósł „filozofom" przekonanie, iż polega ona na doskonaleniu się rodzaju ludzkiego w czasie, na stopniowym przechodzeniu od barbarzyństwa do cywilizacji, rozwoju lokowanym na unilinearnej wizji postępu (→ postęp), z którym wiązano nadzieje na lepszą przyszłość. Humanizm twórców oświecenia wyrażał się w trosce o przyszłość konkretyzującą się w niezliczonych (i nie tylko utopijnych) projektach naprawiania świata (→ racjonalizm) (B. Baczko, *Job, mon ami. Promesses du bonheur et fatalitè du mal*, 1997). To, że większość głoszonych wówczas wartości dawało się zamknąć w hasłach rewolucji francuskiej „wolność, równość, braterstwo" (→ rewolucja), jest obiegowym przesądem, w rzeczywistości była to epoka stawiania pytań i formułowania problemów, dla których nie znajdowano jednoznacznego, uniwersalnego rozwiązania, w warstwie refleksji moralnej i społecznej interesował ją dobrostan człowieka, sprawiedliwość rozumiana wszakże nierzadko w sposób sprzeczny, o czym pisał Alaisdair MacIntyre w książce *Whose Justice? Which Rationality?* (1988) odsłaniającej wielość racjonalności i konceptów sprawiedliwości. Humanizm

oświecenia, rozdarty między kartezjańskie zaufanie do rozumu a jego pełną dezawuację w konceptach Jeana-Jacques'a Rousseau, między wiarę i niewiarę w postęp, w niemałej części ogarnięty sceptycyzmem co do zakresu ludzkiej sprawczości (zwłaszcza u przedstawicieli szkockiego oświecenia Davida Hume'a czy Adama Fergusona), nabierał jednak konkretnych kształtów w powstających instytucjach (edukacyjnych i opiekuńczych), które przetrwały do XXI wieku (N. Postman, *Building a Bridge to the 18th Century: How the Past Can Improve our Future*, 1999). A wezwanie do walki z ludzką ciemnotą w imię dobrostanu człowieka podejmowały także środowiska chrześcijańskie, by wspomnieć choćby jezuitów z ich ośrodkami edukacyjnymi czy prestiżowe uczelnie powiązane z różnymi konfesjami (np. Uniwersytet w Halle). Spory światopoglądowe, oskarżenia o herezje, banicje zasilały potencjał emotywny XIX stulecia i stanowiły tło powstających wówczas politycznych projektów naprawy świata (→ socjalizm; → liberalizm; → kapitalizm; → rewolucja; → anarchizm). Każdy z nich posługiwał się argumentem przyszłego dobrostanu człowieka/społeczeństwa, by uwiarygodnić własne metody i partykularne cele.

I tak na przykład młody Karol Marks w *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* z 1844 roku humanizm rozumiał jako emancypację człowieka, jego wyzwolenie z przymusu ekonomicznego i odbudowanie więzi społecznych. Stawiał znak równości między komunizmem a humanizmem. Ale w późniejszym okresie Marks zmienił stosunek zarówno do antropologii filozoficznej, jak i do humanizmu, uznając je za ideologie, a w ślad za tym – w jego specyficznych kategoriach – za fałszywą świadomość. W XX wieku środowiska lewicy zrewitalizowały jednak koncept humanizmu socjalistycznego. Na Zachodzie w okresie międzywojennym jego rzecznikiem był belgijski polityk Hendrik de Man (1885–1953), zwolennik pokojowej drogi do socjalizmu i rewolucji moralnej. W Kraju Rad w latach 30. koncept humanizmu socjalistycznego podjął Maksim Gorki (1868–1936), twórca poetyki realizmu socjalistycznego. Wcielaniem w życie idei zajęła się partia, głosząc szacunek władzy ludowej dla ludzi pracy i troskę o wszystkie etapy ich życia i potrzeby, które definiowano w kategoriach prawa do pracy, wypoczynku, nauki, kultury, ochrony zdrowia, pogrzebu… Humanizm socjalistyczny nie obejmował jednak wrogów klasowych. I w tym redukcjonizmie przypominał inne projekty naprawy świata (rasistowskie, nacjonalistyczne, eugeniczne) dedykujące humanizm wybranym grupom ludzi.

Na dwuznaczność leksemu „humanizm" zwrócił uwagę Jacques Maritain (1882–1973), przedstawiciel nurtu personalizmu chrześcijańskiego w filozofii, którego słynne dzieło *Humanisme intégral* (1936) zostało pomyślane jako odpowiedź na „humanizm socjalistyczny". Analizując dwa typy humanizmu – teocentryczny i antropocentryczny – Maritain opowiadał się za koncepcją nowego humanizmu integralnego, który będzie czerpać siłę nie z ubóstwiania człowieka, lecz z poszanowania rzeczywistej, praktycznej ludzkiej godności i podstawowych potrzeb człowieka. Humanizm ten zwraca się ku urzeczywistnieniu tego, czego oczekiwała od człowieka Ewangelia. Oznacza to także konieczność przekraczania człowieka przez samego siebie, co personalizm chrześcijański traktował jako swoisty atrybut człowieczeństwa i co w pewien sposób dopuszczało w tym zakresie bardzo ograniczone (a może tylko pozorne) zbliżenie z filozofią egzystencjalizmu; jej przedstawiciel, Jean-Paul Sartre (1905–1980), w eseju *L'existentialisme est un humanisme* (1946) mówił o dwóch dalece różniących się znaczeniach humanizmu. Jako humanizm można rozumieć teorię, w myśl której „moglibyśmy nadawać wartość człowiekowi według najlepszych czynów niektórych ludzi. Taki humanizm jest absurdalny, gdyż tylko pies lub koń mógłby stworzyć całościowy sąd o człowieku. (…)

Ale istnieje inny rodzaj humanizmu, który może być rozumiany zasadniczo w ten sposób: człowiek stale wychodzi poza siebie, projektując siebie i gubiąc się poza sobą – stwarza własne istnienie; z drugiej strony może istnieć, dążąc właśnie do celów transcendentnych. Człowiek, będąc tym przekroczeniem siebie, wyjściem poza siebie i nie pojmując rzeczy inaczej, jak w związku z tym wyjściem poza siebie, sam tkwi w centrum, w sercu tego przekroczenia (*dépassement*). Nie istnieje żadna powszechność poza powszechnością ludzką, poza powszechnością subiektywności ludzkiej" (J.-P. Sartre, *Egzystencjalizm jest humanizmem*, 1998).

Ambiwalentny stosunek chrześcijaństwa do laickiego humanizmu, choć ów humanizm zeń wyrasta, Leszek Kołakowski w pracy *Jeśli Boga nie ma…* (1982) łączy z oporem wobec prometejskiego nurtu oświecenia. Zdaniem Kołakowskiego humanizm, który można odnaleźć w słynnej *Oratio de hominis dignitate* Pico della Mirandoli, zdefiniowany przez ideę niedoskonałości człowieka, jego niepewność wynikłą z wolności podejmowania decyzji, daje się pogodzić z nauką chrześcijańską. Inaczej rzecz ma się z humanizmem, który stawia się ponad dobrem i złem, ponieważ wychodzi z założenia, że żadne normy nie zostały nadane ani przez Boga, ani przez naturę, i że sam może je ustanawiać.

Z tych też względów wynikała trwałość pęknięcia między humanizmem chrześcijańskim a konceptami humanizmu deistycznego, laickiego czy wręcz ateistycznego, który w Stanach Zjednoczonych przez Sąd Najwyższy uznany został w latach 60. XX wieku za równoważny religii. Walka o taki status trwała przez kilka dziesięcioleci. Podstawy programowej temu ruchowi dostarczyła książka Humanism: A New Religion (1930), której autorką była działaczka Pierwszego Stowarzyszenia Humanistycznego Nowego Jorku (First Humanist Society of New York) Clara Cook Potter (1887–1980), oraz słynny *Humanist Manifesto I* z 1933 roku.

W przemówieniu wygłoszonym w 2011 roku w Asyżu z okazji 25-lecia Światowego Dnia Modlitw o Pokój Julia Kristeva (ur. 1941) odniosła się do słów papieża Jana Pawła II wzywającego do współdziałania różnych religii. Kristeva mówiła o współdziałaniu humanizmu chrześcijańskiego i humanizmu laickiego, sformułowała też dziesięć zasad nowego syntetycznego humanizmu, ukazując go jako spotkanie różnic kulturowych, rehabilitację cielesności, feminizm i – ogólnie rzecz biorąc – jako niezbędną i konieczną refleksję nad dotychczasowymi odpowiedziami na pytanie, czym jest humanizm.

Idee humanizmu
(Rosja)

Dychotomia humanizm ateistyczny – humanizm religijny zachowuje potencjał semantyczny również w Rosji. Pośród oczywistych konkretyzacji tego pierwszego typu należałoby wymienić idee tzw. rosyjskich rewolucyjnych demokratów, których humanizm kultywowany był w początkach XX wieku, jak również w późniejszych wysiłkach ideologów radzieckich dążących do stworzenia nowego człowieka socjalistycznego i teoretycznego uzasadnienia wspomnianego tu humanizmu socjalistycznego.

Idee humanizmu religijnego podejmował inny krąg inteligencki, na którego przedstawicieli największy wpływ wywarły idee sformułowane przez Nikołaja Bier-

diajewa, Siemiona Franka czy Gieorgija Fiedotowa. Ten ostatni na przykład zajął stanowisko typowe dla filozofii religijnej (*Христианский гуманизм*, 1932): „Czym jest humanizm? Humanizm kładzie szczególny akcent na człowieka, ludzką osobowość i twórczość. Akcent ten może być do tego stopnia silny, że podkreślanie piękna i godności osoby ludzkiej, siła i znaczenie ludzkiej twórczości zamieniają się w cios wymierzony w Boga. Wówczas humanizm staje się bezbożnością. Humanizm jednak może się rozwijać również w religijnej sferze wartości, może funkcjonować w chrześcijaństwie. Wówczas ten akcent położony na człowieka przeciwstawia ludzi siłom natury i porządkowi społecznemu opartemu na ujarzmianiu osoby ludzkiej".

Filozofowie religii, których twórczość ukształtowała oblicze rosyjskiego srebrnego wieku, opracowywali i podtrzymywali właśnie tę linię humanizmu chrześcijańskiego, który znalazł wyraz w sformułowanej przez Władimira Sołowjowa (1853–1900) idei „bogoczłowieczeństwa". W wykładach *Чтения о Богочеловечестве* (1877–1881) Sołowjow twierdził, że osiągnięcie „bogoczłowieczeństwa" jest możliwe wyłącznie z pozycji uniwersalnej i panchrześcijańskiej. Aby ją wypracować, prawosławie musi skoncentrować uwagę na początku człowieka i zmienić rozumienie relacji człowiek – Bóg. Ludzkość powinna nie tylko kontemplować Boskość, lecz również stawać się Boska. Filozof był przekonany, że nowa religia nie może sprowadzać się wyłącznie do biernego oddawania czci i pokłonów Bogu, lecz musi stać się wspólnym czynem pierwiastka Boskiego i ludzkiego.

Jedną z możliwości pokonania otchłani dzielącej Boga od człowieka jest negacja tezy o Boskiej omnipotencji i nicości człowieka w obliczu Najwyższego. Tej koncepcji nieludzkiego Boga rosyjscy filozofowie przeciwstawili wizję Boga pokrewnego człowiekowi. Właśnie te Bogoludzkie motywy Władimir Sołowjow wprowadził do filozofii srebrnego wieku. Bierdiajew uznał, że idea Bogoczłowieczeństwa pozostała obca zachodniej teologii. Według niego była charakterystyczna dla rosyjskiej psychologii narodowej. Ze względu jednak na osobliwości tradycyjnego prawosławia dobitnie ją sobie uświadomiono i zaczęto obierać za przedmiot refleksji w twórczości intelektualnej dopiero w epoce po Sołowjowie. Była też jednym z celów rozpoczynającej się w okresie srebrnego wieku r e w o l u c j i r e l i g i j n e j, która wystąpiła przeciwko „chrześcijaństwu historycznemu".

We współczesnej Rosji swoistą alternatywą dla europejskiego humanizmu w jego wersji chrześcijańskiej i laickiej jest stworzona przez Siergieja Chorużyja koncepcja antropologii synergicznej, w której nawiązuje do średniowiecznych praktyk hezychastów, traktując je jako narzędzie kształtowania przez człowieka jego własnej osobowości i potencjału twórczego.

Burckhardt J., *Kultura odrodzenia we Włoszech. Próba ujęcia*, przeł. M. Kreczowska, Warszawa 1991; Burke P., *Renesans*, przeł. E.E. Nowakowska, Kraków 2009; Goff J.L., *Inteligencja w wiekach średnich*, przeł. E. Bąkowska, Warszawa 1997; Heidegger M., *List o „humanizmie"*, przeł. J. Tischner, w: M. Heidegger, *Znaki drogi*, Warszawa 1995, s. 129–168; Herde P., *Humanism*, w: *Dictionary of the History of Ideas*, vol. 2, electronic edition, Virginia 1973; Herder J., *Pomysły do filozofii dziejów rodzaju ludzkiego*, t. 3, przeł. J.B. Kapitan, Wilno 1838; Kołakowski L., *Szukanie barbarzyńcy. Złudzenia uniwersalizmu kulturowego*, w: L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony*, Kraków 2012, s. 13–33; Kristeva J., *Dziesięć zasad dla humanizmu XXI wieku*, przeł. S. Duda, „Przegląd Powszechny" 2012, nr 3 (1087), s. 66–71; Maritain J., *Humanizm integralny*, przeł. J. Budzisz, Warszawa 1981; Marqard O., *O nieodzowności nauk humanistycznych*, w: O. Marqard, *Apologia przypadkowości. Studia filozoficzne*, przeł. K. Krzemieniowa, Warszawa 1994, s. 119–142; Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate. Mowa o godności człowieka*, przeł. Z. Nerczuk, M. Olszewski, Warszawa

2010; Sartre J.-P., *Egzystencjalizm jest humanizmem*, przeł., J. Krajewski, Warszawa 1998; Sloterdijk P., *Reguły dla ludzkiego zwierzyńca. Odpowiedź na Heideggera list o humanizmie*, przeł. A. Żychliński, „Przegląd Kulturoznawczy" 2008, nr 4, s. 40–62; Sołowjow W., *Wykłady o Bogoczłowieczeństwie*, przeł. J. Dobieszewski, Warszawa 2011; Зеньковский В., *Основы православной антропологии*, „Вестник Русского христианского движения" 1949, № 4; Лотман Ю., 2003, *Восприятие мира*, w: Ю. Лотман, *Воспитание души. Воспоминания. Интервью. Беседы о русской культуре*, Санкт-Петербург 2003; Тодоров Ц., *Духът на Просвещението*, София 2009; Федотов Г., *Христианский гуманизм*, „Вестник Русского студенческого христианского движения" 1932, №. 5.

Nina Dimitrowa (tłum. *Krzysztof Usakiewicz*)

Humanizm
(Grecja)

Oświecenie nowogreckie ze swoją wiarą w wartości humanistyczne i wyzwolenie ludzkości z pęt niewiedzy i despotyzmu skupiło się na nowej koncepcji człowieczeństwa, kształtującej się mniej więcej w latach 1750–1770. Ten modernizacyjny proces zakładał odrzucenie pozostałości etyki teokratycznej i zwrot ku antropocentryzmowi (*ευδαιμονία*). Wzrosło znaczenie dobrej i „zdrowej filozofii", która postulowała odejście człowieka od form (*ειδέναι*) na rzecz czynu (*πράττειν*). To praktyczne ukierunkowanie oświecenia znalazło wyraz w wizji etyki i zachowań społecznych. Przedmiotem refleksji stała się harmonijna koegzystencja obywateli, przedstawiana w licznych książkach promujących postawy etyczne i prospołeczne. Duch francuskiego encyklopedyzmu i ideologia rewolucji francuskiej trafiły na podatny grunt. Reforma kształcenia humanistycznego zwróciła zainteresowania epoki ku autonomii zdrowego rozsądku (→ racjonalizm) i problematyce tolerancji, wolności, równości, → postępu i samodoskonalenia się człowieka (→ kształcenie). Wszystkie te zagadnienia zostały uwzględnione w programach edukacji wyższej (akademii). Ciężar modernizacji życia intelektualnego wzięła na swoje barki cała plejada intelektualistów (m.in. Adamandios Korais, Atanasios Psalidas, Neofitos Dukas, Antimos Gazis, Neofitos Wamwas, Daniil Filipidis, Konstandinos Ikonomos, Konstandinos Kumas, Wenjamin Leswios, Teofilos Kieris). O wyjątkowym charakterze nowogreckiego humanizmu wśród innych prądów zrodzonych na fali europejskiego oświecenia zadecydowało skierowanie nowych idei do ludu (*λαό*) pozbawionego samodzielności politycznej. Grecy zaczęli pokładać wielkie nadzieje w wykształceniu humanistycznym, gdy uświadomili sobie, że może ono odegrać kluczową rolę w kwestii ich wyzwolenia narodowego.

Αργυροπούλου Ρ.Δ., *Νεοελληνικός ηθικός και πολιτικός στοχασμός. Από τον Διαφωτισμό στον Ρομαντισμό*, Θεσσαλονίκη 2003; Αργυροπούλου Ρ.Δ., *Προσεγγίσεις της νεοελληνικής φιλοσοφίας*, Θεσσαλονίκη 2004; Argyropoulos R.D., *Diversité des Lumières dans la pensée grecque*, Paris 2014; Dimaras C.Th., *La Grèce au temps des Lumières*, Γενεύη 1969; Δημαράς Κ.Θ., *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, Αθήνα 2002; Κιτρομηλίδης Π.Μ., *Νεοελληνικός Διαφωτισμός*, Αθήνα 1996.

Roksani D. Argiropulu (tłum. *Krzysztof Usakiewicz*)

ABSTRACT

Lexicon of Migrating Ideas in the Slavic Balkans (18th–21st c.). Vol. 5: Culture, Schooling, and Humanism

The fifth volume of the extensive (ten-volume) monograph by Polish Slavic studies scholars (with contributions from scholars from a number of foreign research centres), made possible by an NCN OPUS grant (2014/13/B/HS2/01057). In terms of form, the monograph is a lexicon, the main body of which consists of entries-articles on the history of 27 selected ideas that anticipated and shaped the processes of modernization in the region: agrariarism, anarchism, capitalism, clericalization, confessions, conservatism, culture, education, enlightenment, evolution, history, homeland, humanism, liberalism, modernity, nation, politics, progress, rationalism, reformation, religion, revolution, schooling, secularization, socialism, tradition, and universalism. Their semantics, changeable as it was in response to local conditions, was investigated separately for each of the seven current states of the southern Slavdom: Bosnia and Herzegovina, Bulgaria, Croatia, Macedonia, Montenegro, Serbia, and Slovenia.

Volume 5 presents the three ideas – culture, schooling, and humanism – that are at the foundations of the European discourses of modernization and anti-modernization, of the European imaginary of the human intellectual condition as the key to the formation of societies. The book contains many synthetically expressed, original and source-based insights on the southern Slavic cultures' struggles with modernity.

Keywords: history of ideas, Balkans, culture, schooling, humanism.

(trans. *Jakub Ozimek*)